VOLUMEN XXXVI MCMLXX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1970

Īšōʿyaw le Grand

Vie du catholicos nestorien Īšōʿyaw III d'Adiabène(*) (580-659)

(Suite)

V

LE MÉTROPOLITE D'ADIABÈNE

On ne connaît pas la date exacte du transfert d'Īšōʿyaw de l'évêché de Ninive au siège métropolitain d'Adiabène. Les témoignages que nous avons de l'activité fébrile de l'évêque d'Āṯōr pourraient faire croire qu'il est resté là-bas un temps très long. En fait il y séjourna moins de dix ans, puisqu'il y arriva en 628 et que son successeur, Mār Emmeh, occupait déjà le siège au moment de la conquête musulmane de Ninive, en 637.

Īšōʿyaw était donc métropolite d'Erbil quand les armées arabes, remontant du sud, soumirent, habituellement sans combat, toutes les villes du nord. On soupçonne cependant que la réception des conquérants à Erbil fut moins chaude que celle que Mār Emmeh leur fit à Ninive. Ce dernier en effet (1) aida les musulmans et leur offrit même des vivres. D'où, quand le siège patriarcal sera vacant à la mort d'Īšōʿyaw II, les chefs arabes amis de Mār Emmeh (2) favoriseront-ils son élection, malgré son grand âge, de préférence à Īšōʿyaw d'Erbil.

(*) Voire la première partie dans OCP 35 (1969), pp. 305-333.
(1) *Chron. de Seert*, II. p. 309-310; MĀRI ar. p. 62, lat. p. 55.
(2) *Chron. anon.* GUIDI, p. 27.

Mais il faut essayer de préciser la chronologie. Les dates habituellement données (1) pour les trois patriarcats de la période qui nous intéresse sont assez vagues:

Īšō'yaw II : 628 – 644 / 646
Mār Emmeh : 644 / 647 – 647 / 650
Īšō'yaw III : 647 / 650 – 657 / 658

Toutes les sources s'accordent pour fixer le début du règne d'Īšō'yaw II:

— sous Široï (2),
— en 939 G. (3),
— en 939 G. = 7 H. (4).

donc en 628.

La durée de son patriarcat est fixée à dix sept ans (5), dix huit (6), ou dix neuf (7). Ceci nous place entre 645 et 647. Elie de Nisibe précise qu'il mourut en 25 H. (8), c'est à dire en 645/646 (9). Nous verrons que ce fut en 645.

Mār Emmeh, lui, fut élu

— en 958 G. (10),
— et 25 H. (11),

(1) E. Tisserant dans *D.T.C.*, suivi par P. Hindo, *Primats d'Orient...* (*Fonti*, 1936), XV. *Tableau chronologique*.

(2) *Chron. anon.* Guidi, p. 26.

(3) Ṣlīwa ar. p. 53. L'appendice VI à Michel le Syrien, III, p. 521, est le seul à mentionner 4 H (= 625), le texte est d'ailleurs corrompu puisqu'il dit que le patriarche mourut bientôt et que le siège resta sans catholicos pendant dix huit ans. En fait, la vacance eut lieu avant son élection et les dix huit ans sont la durée de son patriarcat.

(4) Du 11 Mai 628 au 30 Avril 629. Elie de Nisibe, *Chronographie*, pag. 42.

(5) Elie de Nisibe.

(6) *Chron. anon.* Guidi, et Michel le Syrien.

(7) Ṣlīwa.

(8) Du 28 Octobre 645 au 16 Octobre 646.

(9) Ailleurs (*Chronographie* p. 84), Elie de Nisibe, d'après Īšō'dnaḥ, fixe sa mort en 23 H. (= 643/644). Le texte de Māri (lat. p. 55) disant qu'il vécut jusqu'aux jours de 'Umar (634-644), qui lui donna un diplôme de protection, ne veut pas dire qu'il ne vécut pas au delà. Il faut plutôt traduire: « Il fut contemporain de... ».

(10) Ṣlīwa, p. 55.

(11) Elie de Nisibe, p. 43.

c'est à dire en 646, ce qui concorde avec la date de décès de son prédécesseur (1). Son sacre eut probablement lieu, nous le verrons, en janvier 646.

Les textes sont d'accord pour faire régner Mār Emmeh trois ans (2); ceci nous conduit jusqu'en 649. Elie de Nisibe dit: en 27 H. (3), ce qui fait 647/648. De toute façon, ce fut au temps de ʿUṯmān (4).

Quant à Īšōʿyaw III, il fut établi la quatrième (648) ou cinquième (649) année de ʿUṯmān (5), que Slīwa fait coïncider avec 962 G. (650). La date de 649 a donc des chances d'être le plus près de la vérité.

Son patriarcat durera neuf ans et trois mois selon Elie de Nisibe (6), dix ans d'après Michel le Syrien. Nous sommes donc en 659, qui correspond en effet à la troisième année de ʿAlī (7) et à 971 G. (8).

On voit qu'il est absolument impossible de concilier toutes les données, c'est pourquoi j'ai pris une moyenne entre elles comme approximativement raisonnable. J'adopterai donc, jusqu'à preuve du contraire, la chronologie simplifiée suivante (9):

Īšōʿyaw II :	628 – 645
Mār Emmeh:	646 – 649
Īšōʿyaw III :	649 – 659.

(1) Ṣlīwa fait coïncider 958 G. avec la première année de ʿUṯmān. En fait, celui-ci commença à régner en 644. — On ne peut pas non plus retenir le texte de Māri (lat. p. 55) qui lui fait conférer un diplôme par ʿAlī, lequel ne commencera à régner qu'en 656. Si l'on veut maintenir le privilège (?), il faut en attribuer l'octroi à ʿUṯmān (644-656).

(2) L'anonyme de Guidi, p. 28, ajoute six mois.

(3) Du 7 Octobre 647 au 24 Septembre 648.

(4) *Chron. de Seert* et Ṣlīwa.

(5) Elie et Ṣlīwa.

(6) *Chronographie* p. 43.

(7) Ibid.

(8) Ṣlīwa ar. p. 56. Il mourra queque temps avant Denḥa, « catholicos » syrien occidental, qui lui-même mourra la même annés 659, B. H., III, col. 130-132.

(9) Je ne retiens pas la vacance d'un an que Ṣlīwa met automatiquement entre deux règnes; elle peut signifier qu'un patriarche mourut à la fin d'une année et que son successeur fut élu au début de l'autre.

Mais nous n'en sommes pas encore là.

Quand Išō'yaw d'Adiabène devient métropolite de sa province natale, c'est encore Īšō'yaw II qui est patriarche, et 'Umar calife de l'Islam.

Les premiers temps de la charge (1) furent consacrés à l'installation, et, semble-t-il, au changement de « lieu », ce qui veut probablement dire que, comme le fait souvent en Orient un nouvel évêque, il transféra en de meilleurs locaux la manse épiscopale.

Puis il gagna la partie montagneuse de son éparchie, le Bā Nūhadra, pour lui constituer un évêque « choisi et saint » (2).

Rentré chez lui, Īšō'yaw eut, comme il l'avait prévu, plus de loisirs à Erbil qu'il n'en avait eu à Ninive. C'est de cette période que datent plusieurs de ses travaux littéraires (3).

L'Histoire du martyr Īšō'sawrān a mérité de la part de son éditeur, J. B. Chabot (4), un vibrant éloge des qualités d'écrivain d'Īšō'yaw: « Son style est élégant et assez varié, parfois recherché, toujours pur et correct. Un peu prolixe, comme la plupart des auteurs syriens, il a volontiers recours à l'antithèse et à la prosopopée, à des images hardies et à des comparaisons quelquefois forcées. Nous n'hésitons pas à le placer parmi les meilleurs écrivains nestoriens et à le ranger parmi les auteurs qu'on peut citer comme modèles de la langue syriaque. Il peut figurer honorablement à côté du monophysite Philoxène de Mabboug, qui passe à juste titre comme un des maîtres de cette langue ». Et plus loin: « le texte mérite d'être lu et admiré ».

(1) M. XVII.

(2) M. X, en principe adressé aux gens du Bā Nūhadra, reste pour moi très mystérieux. Je ne vois pas la relation entre les problèmes d'administration du « couvent de Notre père Abraham » (au Mont Izla) et la région du Bā Nūhadra. Peut-être la seule première partie de la lettre (en persan) concernait-elle le Bā Nūhadra. Les copistes ne l'ont pas transcrite.

(3) Et aussi la seule consultation canonique que l'on ait de lui, à propos d'une question d'affinité dans un cas de mariage. cf. M. XII; également cité par J. Dauvillier, *Droit chaldéen*, col. 333. On y voit que des « traditions des anciens », contraires au droit de la province, existaient. Le correspondant, Enoch, est un évêque de sa province, on ne dit pas de quel diocèse.

(4) Ed. avec trad. française, *Archives des Missions scientifiques*, VII (1897) p. 485-584.

Chabot éditait donc cette vie « à cause de sa valeur littéraire », pensant par ailleurs que « les faits qu'elle renferme ne peuvent contribuer que bien faiblement à l'histoire du christianisme sous les Sassanides ».

Que nous apprend-elle sur la vie d'Īšōʿyaw lui-même? Egalement peu de choses. Chabot semble avoir raison quand il fixe la rédaction de la biographie à la période pendant laquelle l'auteur était métropolite d'Erbil, puisqu'il parle d'un saint originaire du pays et dont les reliques étaient gardées dans la ville. On remarque cependant que, au contraire de tant de pièces de ce genre, la *Vie* n'était pas composée pour être lue sur place, par exemple à la vigile solennelle du saint. Elle est écrite en réponse à une demande de renseignements des « fils du bienheureux Yaʿqūb », c'est à dire des moines du couvent de Bēṯ ʿĀwé. Quand leur requête parvint à l'écrivain, il ne put y satisfaire de suite, parce que « les événements qui sont arrivés ont pris tout mon temps »; même quand il aura pu l'achever, ce sera « malgré les travaux qui m'ont accablé dans le passé ». Il serait vain d'éssayer de relier ces bribes de phrases à l'une quelconque des crises que l'écrivain eut à résoudre pendant sa vie.

Ce qui est plus important, et que Chabot n'a malheureusement pas résumé, ce sont les passages, surtout du dernier chapitre (1), où Īšōʿyaw énonce les principes qui l'ont guidé dans la rédaction de son opuscule, principes que devrait suivre tout hagiographe.

Tantôt il fait preuve de délicatesse scrupuleuse à ne pas répéter ce qui a déjà été dit par d'autres, à propos des compagnons de martyre de son héros, par exemple: « J'omets de parler d'eux, dit-il en substance, de peur qu'on ne m'accuse d'avoir plagié le travail d'autrui. Cela s'est déjà produit, certains ont emprunté sans discernement le gros d'un récit tout en y introduisant des divergences de détail telles que les lecteurs des siècles à venir en viendront à douter de l'ensemble ».

Tantôt, quand il s'agit de rapporter le dernier interrogatoire auquel fut soumis Īšōʿsawrān et les sévices qu'il eut à subir à ce moment, il préfère s'abstenir du morceau de bravoure traditionnel étant donné que, vraiment, on ne sait pas exactement ce qui s'est passé, aucun chrétien n'ayant été autorisé à s'approcher du saint, et même les Mages ne l'ayant pu qu'avec difficulté. Il

(1) P. 581, 583.

rapporte avec prudence ce qu'ont dit les uns et les autres; il ne prend pas parti et ne juge personne, car certainement les écrivains étaient pleins de bonne volonté quand ils ont écrit ces choses et il ne faut pas mépriser la peine qu'ils ont prise pour savoir la vérité des faits.

C'est pendant son séjour à Erbil également qu'Īšō'yaw s'attela à la réforme liturgique, qu'il introduisit d'abord dans son éparchie avant de la généraliser à toute l'Eglise syrienne orientale quand il deviendra patriarche (1).

Pour se faire aider dans cette tâche, le métropolite choisit son condisciple et ami de Nisibe, le moine 'Anān Īšō' (2), esprit clair, compositeur d'hymnes, paroles et chant, excellent musicien

(1) *Bk.* II, p. 176-177. — J'avais toujours supposé jusqu'ici (v. g. dans *Mossoul chrétienne*, p. 127-128) qu'Īšō'yaw avait procédé à la réforme liturgique lors d'un séjour au Couvent Supérieur de « Mossoul », ce qui expliquerait l'appellation de « Rite du Couvent Supérieur de Mār Gabriel et de Mār Abraham » et son attribution, apparemment dans le même sens, à Īšō'yaw. Le P. W. F. Macomber, dans *The Chaldean Lectionary System of the Cathedral Church of Kokhé, O.C.P.*, XXXIII. 2 (1967) p. 486 n. 2, m'avait suivi de confiance et remarqué la réelle similitude des deux rites. En fait, l'identification absolue serait à vérifier. D'après G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, II (1852) p. 22, « la dernière révision du *ḥudra*, au dire des notices historiques que l'on trouve dans les préfaces de ce rituel, fut faite au Dayra 'Allayta vers l'an 1250 ». Bien qu'on ne retrouve cette phrase ni dans la préface de Bar Eškappé traduite par le P. Mateos, ni dans celle du *ḥudra* de Bedjan (1886), il est de fait que l'*Expositio officiorum*, par exemple, ne semble pas mentionner le Couvent Supérieur, alors que ses citations vont jusqu'à Timothée Ier († 823), ce qui parait dissocier le rite du Couvent Supérieur de celui d'Īšō'yaw III. Il faudrait relever les dates des plus anciens manuscrits qui portent la mention du couvent. D'après A. Baumstark les plus anciens certainement datés sont cod. Mardin 22, de l'an 1287 et Urmia 194 de 1289. Le cod. 36 de Seert est en fait sans date; c'est A. Scher (*Catal.* p. 23) qui attribue l'écriture au XIe siècle, opinion qu'il faudrait vérifier. Id. A. Rücker, *Das ' Obere Kloster ' bei Mosul, O. C.*, III. 7 (1932) p. 180-187, surtout dans note p. 181. Une conséquence de la dissociation de la réforme d'Īšō'yaw de celle du Couvent Supérieur, serait qu'il n'est plus nécessaire de reporter la fondation de ce couvent avant 650, et donc que Gabriel de Kaškar († 738/739) retrouverait des chances d'en avoir été le fondateur, bien que sa notice (no 122) dans le *Liber castitatis* ne soit pas d'un grand poids sur ce point, à cause de l'ajoute trop nette de ce quatrième couvent à la liste annoncée de trois.

(2) *Bk.* II p. 189. C'est lui qui refondit en syriaque le *Paradis des Pères* de Pallade.

et linguiste distingué, qui « surpassait tous se prédécesseurs et successeurs dans sa compréhension des livres » (1).

Quel fut exactement le rôle d'Īšōʿyaw et de son assistant ʿAnān Īšōʿ dans la réforme liturgique (2)?

Brīḫ Īšōʿ bar Eškappé, supérieur du monastère de Bét̲ Qōqā au XIVe siècle, a résumé ce rôle par rapport au bréviaire et au cycle liturgique dans un texte qui a servi longtemps de préface au *Ḥudra* (3). Mais c'est surtout d'après l'*Expositio officiorum ecclesiae*, d'auteur incertain (4), que nous pouvons juger cette partie de leur œuvre, naguère contenue dans un *Tome des canons* (5) aujourd'hui perdu. En effet l'auteur de l'*Expositio* suit la plupart du temps Īšōʿyaw et le commente ou le paraphrase.

Īšōʿyaw réorganisa d'abord le cycle liturgique, ordonnant les différents temps de l'année et fixant leur durée relative (6), expliquant aussi leur sens typologique. C'est en effet une vue mystique que l'auteur a de la liturgie. Comme le dit son commentateur (7): « Il commença son développement au début des temps et introduisit les Ecritures après les premiers temps, parce qu'il voulait exprimer par l'intermédiaire des offices les mystères des choses qui se continueront jusqu'à la fin du monde (8), jusqu'à l'avènement du siècle futur dans lequel il n'y aura plus de temps ». Pour lui, et il venait de le revivre tragiquement dans les événements de sa propre vie, le cycle doit être l'occasion de re-présenter l'économie du salut en s'y incorporant.

(1) *Bk.* II p. 176.

(2) Il sortirait de mon propos d'entrer dans les détails. Des notations précieuses sur le sujet ont déjà été recueillies par W. C. Van Unnik, *Nestorian Questions on the Eucharist*, p. 56-59 et 123-130, et par J. Dauvillier, *Droit chaldéen* (*D.D.C.*, III. 1942) col. 333.

(3) Trad. française de J. Mateos dans *Lélya-Ṣapra*, App. V, p. 461-464, d'après le cod. syr. Cambridge Add. 1981.

(4) Habituellement attribuée à Georges d'Erbil, éd. et trad. R. H. Connolly, *C.S.C.O.*

(5) Dans sa précieuse table, Dom Connolly a renoncé à donner la référence à tous les passages de l'*Expositio* où Īšōʿyaw est cité, et se contente de renvoyer à *Penqīta*; malheureusement ce mot ne figure nulle part ailleurs dans les tables.

(6) *Expositio*, I p. 23; II p. 106.

(7) I. p. 112.

(8) Exemples de son interprétation de textes bibliques, I p. 127, 141, ...

Il ordonna également l'essentiel du sanctoral [1], replaçant les saints dans la trame du grand drame de la dispensation salvifique.

Sur cette ossature il ajouta un tissu serré de rubriques précises, car « comme en toutes choses le bienheureux Īšō'yaw était diligent, pour livrer à l'Eglise quelque chose qui fut irréprochable, il a montré le plus grand soin en ces choses » [2]. Il faudrait enumérer ici toutes les prescriptions minutieuses qu'il édicta [3], quel *qanōna*, *'unnāya* ou *'onīṯa* il faut dire ou ne pas dire dans telle ou telle partie de l'office, quelle forme donner aux vêpres, par exemple, quel mouvement ou quelle cérémonie faire et pourquoi, où il faut placer ceci ou celà [4], quand il faut nettoyer les lampes de l'autel [5], quels ornements le prêtre et le diacre doivent revêtir quand ils portent l'évangile [6], pourquoi la consécration d'une église doit avoir lieu le dimanche [7], pourquoi les femmes ne peuvent plus chanter après la dernière *session* [8], etc. [9].

Malgré cette minutie, « lui qui a arrangé avec tant de soin les choses de l'église » laissait aussi parfois une certaine liberté de choix et d'adaptation [10]; il se souvenait peut-être que, contre la réforme de Bāwaï, le Seigneur lui-même avait pris la défense, par un miracle, d'une coutume particulière introduite par son maître Mār Ya'qūb dans son couvent de Béṯ 'Āwé [11].

Īšō'yaw s'occupa aussi des « liturgies », c'est à dire des schémas de messe. Il en interdit les formes diverses, notamment la messe de St. Ephrem, utilisée à Nisibe [12], et n'en garda que trois. Il abrégea également la messe dite d'Addaï et Māri [13].

(1) II p. 115-122.
(2) I p. 66.
(3) I p. 146, 175, 188; II p. 36, 40, 52, 130, 133, etc.
(4) V. g. le baptistère, I p. 90. D'après I p. 91 l'ordonnance intérieure des différentes parties de l'église serait due à Nestorius lui-même.
(5) I p. 108.
(6) II p. 20.
(7) II p. 108.
(8) II p. 20.
(9) Le P. Mateos a relevé d'autres exemples, voir sa table s.v. *Īšō'yaw III*.
(10) I p. 30, 160, 189.
(11) *Bk.* II p. 98-100.
(12) *Chron. de Seert*, I p. 85. Corriger la traduction française qui fait d'Īšō'yaw un « métropolite », alors que le texte arabe l'appelle « catholicos ».
(13) M. S., III p. 521. Ibn al-Ṭayyib, *Fiqh al-Naṣrānīya*, 2e vol. texte arabe éd. W. Hoenerbach et O. Spies (*C.S.C.O.* 1957) p. 90. La

Il régla encore les rites du baptême (1), de la réconciliation des apostats, hérétiques et pénitents publics (2), de la bénédiction de l'eau, du serment, du renouvellement du levain, et de la consécration des nouveaux autels (3). Il composa également le cérémonial des différentes ordinations et des sacres (4).

Il ne se contenta pas de repenser la liturgie et de la mettre en ordre, de l'unifier dès qu'il en eut le pouvoir, car auparavant « l'ordre des rites était acquitté de façon confuse en tous lieux » (5), il composa aussi, sans doute avec l'aide de ʿAnān Īšōʿ le musicien, des homélies métriques et des hymnes doctrinales que l'on récite encore à l'office (6)

Il serait cependant inexact de se représenter le métropolite d'Erbil rimaillant en paix et n'ayant rien de plus urgent à faire que de fignoler des rubriques ou de rendre visite aux saints moines pour se faire bénir par eux (7).

Déjà vis à vis des moins saints parmi les moines il édicta des réglements fermes (8): se rassembler en un seul couvent, ne pas mendier sans la permission de l'évêque, etc. Si les supérieurs ont

---

phrase suivante d'Ibn al-Ṭayyib peut se traduire de deux façons: « Puis, il ordonna aux Pères Orientaux (ou: les Pères Orientaux ordonnèrent), en l'honneur des Pères Occidentaux chassés, Théodore, Nestorius et Chrysostome, que l'on célébrât leurs messes ».

(1) G. Diettrich, *Die Nestorianische Taufliturgie* (1903), XXXI. 103, critiqué par R. H. Connolly dans la préface du vol. II de sa traduction de l'*Expositio* (1915) p. 2-3. — Le rite du baptême fut remanié par Elie Ier, cf. par exemple, Cod. syr. Mingana (Selly Oaks) nº 604, J. fol. 133b-161a (*Catal.* I col. 1158).

(2) Trad. G. P. Badger, *The Nestorians*, cit. II p. 155-159.

(3) Réf. aux mss. dans les *littératures syriaques*, notamment Baumstark; éd. dans *The Liturgy of the Church of the East* (*Manuel du prêtre*) par J. de Qalayta (Mossoul 1928) p. 427-473.

(4) *B. O.*, III. II p. 701 nº 27. Cyprien, métropolite de Nisibe et Mār Israël « le génial » revirent ces textes, Badger, p. 322.

(5) *Bk.* II p. 293.

(6) Ṣlīwa ar. p. 56; ʿAnān Īšōʿ, cité aussitôt après Īšōʿyaw dans le catalogue de ʿAwdīšōʿ de Nisibe, écrivit aussi un traité sur les « différentes lectures et leur distinction », ce que Badger, cit. II p. 371, traduit par « traité sur le chant ».

(7) V. g. Sawrīšōʿ de Bēṯ Qōqā, qu'il établit supérieur, *L. C.* nº 59. La *Chron. de Seert*, II p. 264, fait d'Īšōʿyaw à cette occasion, par anachronisme, un « métropolite de Mossoul ».

(8) Lettre canonique M. III, confirmée dans M. IV.

affaire à des cas de désobéissance caractérisée, qu'ils usent de sévérité [1].

De plus, plusieurs affaires importantes appellent son attention pendant cette période.

Il s'agit d'abord de la nomination contre son gré de Mār Emmeh, son suffragant en tant que son successeur à Ninive, au siège métropolitain de Béṯ Lāpāṭ. Trois lettres sont consacrées au cas: E. LII, rangée traditionnellement la dernière de la série épiscopale, alors qu'en fait elle devrait être placée la première de la série métropolitaine, et les deux lettres suivantes, M. I. et M. II.

La première est adressée au métropolite de Karka d'Béṯ Slōḫ, Gabriel, et à l'évêque Hormizd dont le siège n'est pas désigné. Le troisième destinataire est le nouveau métropolite de Béṯ Lāpāṭ, Mār Emmeh lui-même, « encore jusqu'ici un frère ».

Les événements se sont déroulés rapidement, et Īšō'yaw en est navré. Il avait envoyé son subordonné Mār Emmeh en mission auprès du patriarche; il s'agissait de convaincre ce dernier dans un litige qui n'est pas précisé. Au lieu de cela, l'évêque, bien que lié par l'obéissance à son métropolite Īšō'yaw d'Adiabène, se laissa persuader par les destinataires de la lettre et par le patriarche Īšō'yaw II, d'accepter, sans consulter son supérieur direct, la fonction de métropolite de Béṯ Lāpāṭ. Ce choix et cette acceptation étaient des erreurs que souligne l'écrivain. Mār Emmeh a beaucoup de qualités bien connues dans la terre d'Āṯōr et dans les environs: il est pieux, humble, amène, doux, ses œuvres de charité et ses connaissances théologiques sont excellentes, mais toutes ces vertus n'ont pas de poids en Elam. Là, l'évêque a besoin d'autres qualités. Malheureusement la liste de ces qualités manque, le passage de la lettre étant ici lacuneux.

Or, justement, Mār Emmeh manque de ces qualités et son échec à Béṯ Lāpāṭ ne s'est pas fait attendre. Encore, ceci étant arrivé, fallait-il le soutenir, et non le critiquer comme le font maintenant ceux qui l'avaient poussé à accepter. Īšō'yaw, s'inclinant devant le fait accompli et soucieux de ne pas laisser battre en brèche l'autorité d'un confrère dans l'épiscopat, promet alors son aide à Mār Emmeh, « pour que ta lampe brille en Elam ».

(1) M. XV.

Īšōʿyaw écrit donc aux fidèles de Bét̲ Lāpāṭ, métropole du Bét̲ Hūzāyé. A la mort de leur métropolite Jean, ils avaient remis au catholicos le soin de désigner son successeur. Pour ce faire, le patriarche avait privé un grand siège de la province d'Īšōʿyaw, le siège de Ninive, de son espoir futur, et laissé le peuple gémissant. Qu'à cela ne tienne, Īšōʿyaw se montre magnanime; après tout, Āṯōr et Elam sont unies dans un seul esprit. Il leur concède donc l'aimé de son âme, en qui d'ailleurs brillent les quatre vertus du vrai prêtre: foi, mœurs, doctrine et intelligence (1).

Mār Emmeh, de son côté, avait apaisé son ancien supérieur par l'envoi d'un messager. Īšōʿyaw, dans sa réponse, se réjouit que les troubles soient calmés, et se lamente sur la fragilité de ceux-mêmes « qui, de nom, sont les chefs de l'Eglise de Dieu » et que Satan avait pu si facilement diviser.

Peut-on fixer la date de cette escarmouche? Il est peu probable que Mār Emmeh, qui avait accueilli les troupes arabes à Ninive en 637, ait pu devenir métropolite à Gondisapor avant la fin du régime perse là-bas. Comme la conquête du Bét̲ Hūzāyé ne fut terminée qu'en 642 c'est probablement après cette date que l'évêque de Ninive, Mār Emmeh, devint métropolite de Bét̲ Lāpāṭ.

Quand bientôt il sera élevé au catholicat, il enverra coup sur coup à Īšōʿyaw, devenu maintenant son subordonné, deux lettres, que celui-ci recevra le mercredi 1er Février. Il lui proposera de le remplacer sur son siège vacant de Gondisapor, le premier des sièges métropolitains de l'Eglise syrienne orientale. Comme Mār Emmeh était vieux, cela équivalait à donner à Īšōʿyaw le droit de succession, puisque le métropolite d'Elam présidait à l'élection patriarcale. Īšōʿyaw préféra rester à Erbil (2); cependant il propose quelques candidats, dont malheureusement les noms manquent dans le texte.

Nous verrons plus tard l'allusion de cette importance lettre à la crise de Sahdōna. Retenons maintenant la notation du mercredi 1er Février, date de sa réception. La seule année entre 643

(1) La *Chron. de Seert*, II p. 310, donne la teneur d'une lettre par laquelle Īšōʿyaw II avait recommandé Mār Emmeh avant son choix par le peuple.

(2) M. XXVI.

et 649, dates les plus extrêmes possibles pour l'élection de Mār Emmeh, où le 1er Février ait été un mercredi, est 646 (1).

Comme par ailleurs le contexte de la lettre M. XXVI indique que le patriarche ne dut pas attendre longtemps après sa propre élection pour proposer à Īšō'yaw son ancien siège, on peut penser que le sacre du patriarche eut lieu au cours de Janvier 646; c'est la date qui a été retenue plus haut pour le début du patriarcat de Mār Emmeh. La mort de son prédécesseur, Īšō'yaw II, arriva donc vers la fin de 645.

Vers cette époque, certains personnages influents de l'éparchie d'Adiabène levèrent l'étendard de la révolte contre leur métropolite, pourtant en place depuis environ dix ans. Les rebelles se rallièrent autour du fantôme de son prédécesseur « hérétique », Makkīḫa.

Deux lettres d'Īšō'yaw, où de nombreux points restent mystérieux, nous renseignent sur cet accrochage (2). La première est adressée à un notable d'Adiabène, un catécumène nommé Široï.

Plus d'un an auparavant, Široï avait reproché au métropolite sa témérité; Īšō'yaw avait confessé son indignité (3). Maintenant, le laïc est revenu à la charge, accusant le métropolite d'ambition et d'orgueil, et faisant l'éloge du prédécesseur écarté, Makkīḫa, « l'homme pieux, éminent par sa piété, qui s'était montré un vrai père dans la douleur de l'âme et du corps, le père de la vie immortelle de tout le peuple du Seigneur ». Široï a accusé Īšō'yaw d'avoir jeté cet homme de Dieu « à la haine et au mépris des fils de ses viscères ».

Dans sa réponse, Īšō'yaw éssaie de faire comprendre au passionné notable que « les choses sont différentes de ce que tu t'imagines ». Si on peut l'accuser d'ambition, ce crime est pardonnable, mais peut-on pardonner aussi facilement « à celui qui par une perversité sans mesure a troqué les plus hauts biens contre la plus grande iniquité »?

Et le métropolite explique pourquoi il a « mordu à l'hameçon », comme dit son accusateur, et accepté le trône d'Adiabène, sur le

(1) L'an 25 de l'Hégire commença le Vendredi 28 Octobre 645 (957 G.) cf. *Comparative Tables of Muhammedan and Christian Dates*, de Wolseley Haig (1932) confirmant Elie de Nisibe, *Chronographie*, p. 85. Le 1er Février tombe 96 jours après, soit un mercredi.

(2) M. XXII et XXIII.

(3) Lettre perdue.

conseil d'ailleurs d'«un homme éminent en qui j'ai toute confiance». Il ne nie pas, et c'est son habileté de faire d'abord une des ces fausses concessions qui forcent d'adversaire à en faire de vraies, que la première raison qui l'a poussé à accepter fut l'offre qu'on lui faisait « du titre et de l'honneur d'évêque métropolitain que je ne possédais pas encore », mais il avait aussi en vue d'autres buts en prenant la charge: « la paix de cette ville et la concorde des citoyens; l'épuration et le nettoyage de cette ville des devins, Chaldéens, perturbateurs de la foi, corrupteurs de la vie pure et honorable des chrétiens ».

La lettre se termine par un appel au correspondant à cesser ses manœuvres; on ne sait si cet appel fut entendu.

La seconde lettre adressée à un opposant d'Erbil semble bien avoir comme destinataire ce même Jean, archidiacre de la ville, qui naguère avait écrit à Īšōʿyaw pour l'inviter à prendre le siège d'Adiabène, invitation qui avait été déclinée, on s'en souvient, à la suite de quoi Makkīḇa avait été choisi.

Jean avait adressé à Īšōʿyaw un réquisitoire en forme, en cinq chefs d'accusation, suivant les meilleures règles de la logique formelle. Se retranchant, avec une humilité feinte, derrière sa prétendue ignorance de tous ces beaux noms grecs, dont il émaille négligemment la première partie de sa lettre, Īšōʿyaw en appelle au sens commun. Il traite avec une légereté mordante les inconséquences pratiques de son correspondant logicien. Quand « celui qui m'a précédé », Makkīḇa, était encore en vie, Jean d'abord son ami, s'était retourné contre lui et l'avait expulsé d'Erbil. Maintenant que Makkīḇa est mort, l'archidiacre le considère comme saint et insiste pour qu'il soit mentionné aux Diptyques, regardant comme ses ennemis le patriarche Mār Emmeh et le métropolite Īšōʿyaw, et voulant leur interdire l'entrée de « sa » ville parce qu'ils repoussent sa demande. Īšōʿyaw, d'un ton assez caustique, souhaite qu'il en soit pour le patriarche et pour lui-même comme il en a été pour les autres, et que Jean, qui les traite en ennemis pendant leur vie, les considère comme saints après leur mort.

On aura noté la mention du patriarche Mār Emmeh. Celui-ci avait commencé à régner en 646. Nous avons vu qu'Īšōʿyaw était à Erbil depuis avant 637; c'est là-dessus que je me suis basé pour conclure que l'opposition de l'archidiacre Jean (et celle du notable Široï?) ne se produisit pas au début du métropolitat d'Adiabène, mais

seulement alors qu'Īšōʿyaw l'exerçait depuis environ dix ans (1); ce fut peut-être la mort de Makkīḇa qui ranima d'anciennes blessures.

Pas longtemps avant Īšōʿyaw II (2) mourut également Cyriaque, métropolite de Nisibe. Il avait été, en 630, le premier des ambassadeurs de Bōrān après le patriarche; c'est probablement à cette occasion qu'Īšōʿyaw l'avait connu (3). Les deux prélats étaient dès lors restés en correspondance; l'évêque de Ninive avait recommandé au métropolite, pour qu'il le fasse évêque de Balad, l'un de ses amis Maruzān (4), qu'il avait en même temps présenté au clergé et au peuple de la ville (5). Peu de temps après, une famine s'étant produite à Nisibe, le métropolite avait sollicité l'aide d'Āṯōr (6).

Maintenant, Īšōʿyaw étant devenu métropolite d'Erbil, « le temps de la tentation » (7) était arrivé pour Nisibe et pour Cyriaque. De sa chaire épiscopale, le métropolite de Nisibe commença à enseigner « l'erreur de Chalcédoine » (8). Les docteurs de l'Ecole, les prêtres, et les notables de la ville se divisèrent à son sujet. Le parti anti-Cyriaque, qui avait d'autres reproches à faire au métropolite en sus des erreurs théologiques (on l'accusait aussi de trop aimer l'argent et le monde), prévint le catholicos Īšōʿyaw II

(1) Si les deux lettres, à Široï et à Jean, doivent être séparées dans le temps, il n'y aurait pas d'inconvénient à mettre celle à Široï plus au début de la présence d'Īšōʿyaw à Erbil, et donc à la dissocier également de la mort de Makkīḇa. Avec Makkīḇa apparait dans M. XXIII un second personnage. Bien que c'eut été lui qui ait « oint » (c'est à dire: ordonné?) Jean, celui-ci l'avait également expulsé d'Erbil « vers la mort du glaive »; maintenant qu'il est mort, il lui donne le titre de « Père » et de « qayyūma ». Ce dernier titre est assez vague (Cp. Règle 18 d'Īšōʿ bar Nūn, dans Ibn al-Ṭayyib, cit. ar. p. 180 et A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents regarding... Syrian Asceticism, ETSE*, vol. 11 (1960) p. 203), il peut peut-être signifier que le personnage avait été « vicaire » du siège vacant avant la nomination de Makkīḇa. J'avoue ignorer quel est le martyr auquel il est fait allusion ici.

(2) *Chron. anon.* Guidi, p. 26. Rappelons qu'Īšōʿyaw II était mort en 645.

(3) *Bk.* II p. 126; autres références sur Cyriaque dans *Bk.* II p. 91; *Chron. de Seert*, II p. 262. Ses écrits: *B.O.*, III. I p. 215.

(4) E. XLII.

(5) E. XLV.

(6) E. XLVII.

(7) C. X. Lettre à un docteur de Nisibe qui était resté fidèle.

(8) M. IX; *Chron. de Seert*, II p. 279.

et demanda l'aide du métropolite d'Erbil, dont l'éparchie voisinnait par Ninive avec le diocèse de Balad, premier diocèse de Nisibe.

« Un homme très honoré de l'assemblée paternelle et patriarcale des clercs» fut dépêché à Nisibe, mais dut faire demi-tour à Balad, première étape sur la route Ninive-Nisibe, sous les menaces des partisans de Cyriaque. Ceux-ci tinrent un synode, où ils condamnèrent notre Īšōʿyaw, qu'un certain Guryā, peut-être un évêque, se chargea de prévenir par une lettre prudemment anonyme (1).

La mort de Cyriaque mit fin à la crise, causant à Nisibe des désordres violents au cours desquels la résidence du métropolite fut mise à sac. Īšōʿyaw II eut encore le temps, avant de mourir lui-même, de consacrer pour Nisibe Barsaume de Ḥīra. Le peuple le refusa.

Dès son avènement, donc en 646, le patriarche Mār Emmeh se rendit à Nisibe avec le métropolite désigné. Devant un nouveau refus (2), Mār Emmeh céda et nomma métropolite l'évêque d'Arzun, Isaac (3).

Mais la crise doctrinale qui affecta le plus Īšōʿyaw, surtout pendant son gouvernement à Erbil, fut celle de Sahdōna.

Il dépasserait à la fois ma compétence et le cadre de cette esquisse purement historique, d'étudier si Sahdōna était vraiment chalcédonien ou autre chose (4). Je me limiterai à essayer de

(1) Réponse: M. VIII.

(2) Barsaume ne figure pas aux *Diptyques* de Nisibe.

(3) *Chron. anon.* GUIDI, p. 27. — Lettre d'Īšōʿyaw à Isaac, C. I. Il y a peut-être une allusion à « la désobéissance que tu as rencontrée récemment en Occident », dans M. XXVI, qui date de Janvier 646. — La *Chronique de Seert*, II p. 304-305, attribue la dispute à Isaac, qu'elle fait vivre sous Īšōʿyaw II, lequel serait mort, non à Karka d'Bēṯ Slōḫ, mais à Karḫ Ǧuddān (id. ṢLĪWA ar. p. 55) en route pour Nisibe. La version de la *Chronique anonyme*, plus proche des événements et appuyée par les lettres d'Īšōʿyaw et les *Diptyques*, est préférable.

(4) Une synthèse théologique passionnante serait à faire sur les thèses de Ḥnāna d'Adiabène, Isaïe de Taḥāl, Cyriaque de Nisibe, Meskéna ʿArbāya et Sahdōna, et leurs adversaires Bīrō, Barsaume de Suse et Īšōʿyaw d'Adiabène, avec leur répercussion sur Isaac de Ninive, Jean de Dalyāṯa, Jean d'Apamée, Joseph Ḥazzāya, etc.

Sur Sahdōna, voir notamment P. BEDJAN, *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia* (1902), Avant-propos.; A. DE HALLEUX, *Martyrius* (*Sahdona*) *Oeuvres spirituelles*, *C.S.C.O.*, qui présente (dans vol. 201, Syr. 87 [1960] Introduction, p. IV-V) une chronologie différente de celle que je propose ici. — BUDGE, *Bk.* I p. xxxix parlera de « sa

reconstituer le déroulement chronologique de la crise et le rôle que les différents protagonistes y jouèrent.

Īšō'yaw et Sahdōna s'étaient rencontrés au couvent de Bēṯ 'Āwé. Né à Ḥalmūn, dans l'extrême nord du Bā Nūhadra, élève du couvent de Mār Īṯālāhā près de Dehoc (1), Sahdōna s'était fait le disciple de Mār Yā'qūb (2) dont il écrira plus tard la vie (3). Devenu diacre, il s'établit bientôt dans la retraite au Mont Ōrōḥ (Ǧabal Ḥamrīn), avec son condisciple Rabban Qamīšō' (4), ceci probablement avant la mort de Rabban Ya'qūb, qui survint en 628. On le trouve à Bēṯ 'Āwé pour prononcer l'éloge funèbre de son maître (5) et, six mois plus tard, pour celui d'Abba Jean, deuxième supérieur (6).

---

conversion à la doctrine des Jacobites » (?). Le P. DE HALLEUX, *La Christologie de Martyrius Sahdona, O.C.P.*, 23 (1957) p. 5-32), met en question l'opinion classique (Baumstark, De Vries, etc.) qui voit en Sahdōna le « grand représentant en Perse de la théologie antinestorienne »; il considère l'explication de sa doctrine par des « apports néo-chalcédoniens de Syrie » comme tardive sinon imaginée de toutes pièces par Īšō'yaw. Selon lui, la pensée de Sahdōna serait de caractère nettement nestorien, sauf qu'il professerait, et là serait son hérésie, l'unité d'hypostase dans le Christ.

(1) Le P. BEDJAN, cit. p. VI, suivi par le P. DE HALLEUX, I p. IV-V, dit qu'il étudia à Nisibe. Le fait n'est mentionné ni dans ses notices biographiques ni dans ses œuvres. Le seul indice possible serait contenu dans la lettre attribuée à Īšō'yaw, C. XXII, où Sahdōna parlerait (si mon hypothèse est exacte) de « notre Nisibe »; encore l'expression peut-elle s'entendre également en réference à l'orthodoxie nestorienne de la ville.

(2) *L. C.*, nº 128; *Chronique de Seert*, II, p. 315-316. Le P. BEDJAN, cit. p. V, dit que Thomas de Marga utilise pour sa biographie de Sahdōna l'*Histoire ecclésiastique* de Bar 'Ēta. J'ai montré ailleurs (*O.S.*, XI, 1966, p. 1-5) qu'un tel livre n'existait pas. Quant à Īšō'dnaḥ, sa source serait, toujours d'après le P. Bedjan, le *Paradis des Orientaux* de Joseph Ḥazzāya.

(3) *Bk.* II p. 45, 82, 247 et *B.O.*, III. I. p. 141 n. 8.

(4) *L. C.* nº 90. — La lettre nº 2 de Sahdōna (DE HALLEUX, IV. p. 11-15; BEDJAN p. 501) où il répond à Bar Šabba qui l'interroge sur sa demeure, ne date pas de son exil, comme l'a pensé Bedjan (cit. p. IX), mais bien de son séjour au Ǧabal Ḥamrīn. Il le décrit comme « un lieu désolé et une terre assoiffée et altérée », « endroit favorable à l'exercice de la justice », « un désert recueilli et un lieu désolé, propice au régime des solitaires véritables » ... « l'endroit où je suis est de cette sorte ».

(5) *Bk.* II p. 112.

(6) *Bk.* II p. 102.

C'est soit à Bét̲ 'Āwé, soit dans la solitude du Mont Ōrōḥ qu'il composa le *Livre de la perfection*. Lui-même dit qu'il avait vingt huit ans quand il écrivit ce livre (1). Bien que le livre n'ait pas été divulgué (2), les tendances « hérétiques » de l'auteur commencèrent rapidement à percer; le moine Bar 'Éta († 629) en eut connaissance, admonesta Sahdōna et prédit son expulsion de l'Église (3).

Bar 'Éta étant mort à son tour (4) et les doctrines hétérodoxes de Sahdōna n'étant toujours pas connues, il fut nommé évêque de Māḥōza d'Aréwān (5) au Bét̲ Garmaï, grâce à l'influence de son ami Īšō'yaw qui était devenu en 628 évêque de Ninive (6).

Il est certain que Sahdōna était déjà évêque quand il participa à l'ambassade de Bōrān en 630. En effet, dans le récit que fait Thomas de Marga de la visite au couvent d'Apamée, il est parlé très clairement de « trois évêques du pays des Perses » (7). Son entrevue avec le supérieur « sorcier » de ce couvent ne fut pas la cause de son apostasie, mais ancra le jeune évêque dans

(1) Ed. BEDJAN, p. 478-479; DE HALLEUX, p. 149 § 16.

(2) Il le cacha même à son ami Īšō'yaw, M. VI, VII; *Chron. de Seert*, II, p. 315-316.

(3) *Histories of ... Bar Idta*, p. 235. — La fixation de la date de la mort de Mār Ya'qūb en 628 nous oblige à réviser la chronologie de Bar 'Éta, qui, d'après sa biographie, survécut à Mār Ya'qūb. Il en résulte donc que:

a) les dates fournies par cette biographie sont l'œuvre, non du biographe original, mais du réviseur du XIe siècle, Abraham Zabāya (cit. p. 108, 202, 203, 294); la trop nette ordonnance de ces dates aurait dû nous faire douter qu'elles ne venaient pas de l'auteur du VIIe s.; corriger ce que j'ai dit sur la question dans *Assyrie chrétienne*, II, p. 269-283;

b) il n'est désormais plus impossible que Bar 'Éta lui-même ait reçu les troupes romaines en fin 627; corriger *Orient syrien*, XI (1966) p. 6-9.

(4) *Histories... of Bar Idta*, p. 236.

(5) D'autres diront, par anachronisme, de Bawāziğ, du nom du centre futur du diocèse.

(6) On voit dans les lettres d'Īšō'yaw (C. V.) que ce fut celui-ci qui convainquit les habitants de Māḥōza. Il faut corriger Thomas de Marga (*Bk.* II, p. 124) qui dit qu'il fut choisi comme évêque par le peuple de la ville. — Le *L. C.*, no 128 dit: « Īšō'(yaw) d'Erbil le sacra évêque de Māḥōza. Si le texte veut dire: « le fit sacrer », le nom est exact; sinon il faudrait substituer: Īšō'yaw de Gdāla.

(7) *Bk.* II, p. 129.

ses positions anti-nestoriennes; en fait, son livre « hérétique » avait déjà été composé, nous l'avons vu, avant son épiscopat.

Quand le livre commença à circuler, d'abord sous le manteau puis ouvertement, Īšōʿyaw eut une occasion de venir lui-même à Māḥōza d'Aréwān et de demander à Sahdōna si vraiment il avait écrit un tel livre. Quand celui-ci avoua, et montra même le livre, Īšōʿyaw en discuta secrètement avec lui et ne le quitta pas qu'il n'ait promis d'y faire les corrections nécessaires (1).

Vaine promesse. Īšōʿyaw lui envoie alors trois moines de leur couvent de Bét ʿĀwé, dont Paul, le troisième supérieur. Jusque là il espère encore le sauver (2). Il l'exhorte à corriger le livre, à venir le voir, à se souvenir des réprouvés tels qu'Isaïe de Taḥāl, et à lire les livres d'apologétique, telle sa propre *Réfutation des pensées*, dédiée à Jean, métropolite de Bét Lāpāṭ. Et Īšōʿyaw entame avec son correspondant une discussion théologique, lui rappelant que lui-même avait écrit un livre *Contre les hérétiques* et faisant cette remarque pleine de sagesse et presque d'une autre époque: « En effet, les hérétiques ne sont pas hérétiques en tout; sur certains points ils sont hérétiques, en plusieurs ils sont orthodoxes et confessent justement ».

Hélas, Sahdōna s'obstina dans son opinion (3) et resta sourd aux objurgations de son ami. Dès lors Īšōʿyaw abandonne l'ingrat à son sort, il capitule et avoue au clergé et aux notables de Māḥōza d'Aréwān: « Nous nous sommes trompés! ».

(1) Bedjan (cit. p. viii-ix) remarque que les seize chapitres qui manquent dans le manuscrit au début de la première partie pourraient correspondre aux seize chapitres « censurés ». Cependant lui-même constate que le résumé de ces chapitres, au début de la deuxième partie, montre que leur contenu n'avait « aucun rapport avec le dogme de l'Incarnation, objet du litige ». Ce sujet se trouve dans le chapitre sur la foi orthodoxe (2e partie, ch. 2; De Halleux p. 8-25) dont Bedjan (cit. p. xv-xvi) dit que c'est « le plus beau traité que nous ayons rencontré sur les profonds mystères de la Très Sainte Trinité et de l'Incarnation ». Les études sur ce chapitre sont énumérées par le P. De Halleux, II, p. ix note 37; la dernière est la sienne propre dans *O.C.P.*, 23 (1957) p. 5-32. Un nouveau fragment du ms. du Sinaï a été identifié par S. P. Brock, *Le Muséon*, LXXXI (1968) p. 139-154.

(2) Il semble que M. VII soit à ranger avant M. VI, peut-être quand Īšōʿyaw était encore à Ninive. Dans la première il exhorte, dans la seconde il dénonce.

(3) Īšōʿyaw l'accusera d'avoir voulu le concurrencer pour le siège d'Adiabène.

Il est certain que Sahdōna fut condamné alors à un premier exil, antérieur au patriarcat de Mār Emmeh, puisque, en février 646, Īšō'yaw peut en écrire au nouveau catholicos comme d'un fait accompli: « Cela suffit de Sahdōna, dont l'hérésie nous déshonore encore ». La décision fut donc prise en synode par Īšō'yaw II (1). Si, comme le dit Īšō'yaw, le paroxysme de la crise a duré cinq ans, la première condamnation daterait de 642/643.

C'est pendant l'accalmie qui suit cette décision qu'Īšō'yaw, alors en visite auprès du patriarche, écrit à un évêque lointain appelé Barsaume (2) pour donner un bulletin de santé de lui-même, et aussi du « saint corps de la vraie foi des orthodoxes, ce corps qui peu auparavant était affligé du péril de maladie à cause des chefs perturbateurs... Maintenant certains ont été enlevés par la mort (Cyriaque), d'autres par les coups des peines (?), d'autres expulsés aux limites occidentales de la province (Sahdōna) (3), d'autres ont désespéré et se sont tus (?), et Dieu a donné à la vraie foi la gloire qui convient ».

Vers le même temps, pour succéder à Gabriel (4), Sawrīšō' (5) avait été élu au siège métropolitain du Bēṯ Garmaï, dont dépendait l'évêché troublé de Sahdōna. Au cours d'un sacre spectaculaire dans le sanctuaire de la Sainte Croix à Karka d'Bēṯ Slōḫ (6), le nouvel élu avait pris dans ses mains la précieuse relique et, toute l'assistance (dont Īšō'yaw) répondant: Amen, avait « supplié avec larmes Celui qui sur la Croix divine avait donné le salut au monde, de venger son Eglise de ceux qui l'avaient blessée en déformant la vraie foi ».

Selon Īšō'dnaḥ de Baṣra (7), après sa première condamnation (que cet auteur bloque avec la deuxième sous Mār Emmeh) Sah-

(1) C'est devant ce premier synode que, selon le reproche d'Īšō'yaw, Sahdōna se parjura cinq fois.

(2) M. XXI.

(3) *B. O.*, III. I, p. 142 dit que ce passage fait allusion à l'exil de Sahdōna à Edesse.

(4) Qui disparait des lettres après E. XLIV, XLIX, LII.

(5) M. XVIII.

(6) Corriger ici la traduction de R. Duval qui place la scène à Séleucie. On n'a pas d'autre référence sur un « saint des saints » de la Croix à Kerkouk; probablement date-t-il de 614 quand Chosroès II et son trésorier chrétien Yāzdīn amenèrent en Perse la Vraie Croix prise à Jérusalem.

(7) *L. C.* n° 128.

dōna alla d'abord à « la montagne », puis il revint demander sa réconciliation à Sawrīšō', (le nouveau) métropolite du Bét Garmäi; ensuite il changea encore, partit à Jerusalem, et finalement devint évêque d'Edesse (1).

Ces étapes ont-elles laissé des traces dans les lettres? Je crois que oui, et d'une façon tout à fait inattendue.

La dernière lettre du recueil des lettres d'Īšō'yaw (2) est adressée aux habitants d'Edesse: Jean archiprêtre, Théodore archidiacre, André chef des croyants, et tous les clercs et fidèles. Le titre de la lettre est étrange, différent de tous les autres titres. On a ici une « copie » de la lettre aux Edesséniens. Notre étonnement grandit quand l'épistolier, qui est censé être le catholicos Īšō'yaw III, parle de prison, d'exil, d'abord de longs mois à Nisibe, puis d'une façon plus douce à Edesse.

Cette lettre ne serait-elle pas la copie d'un document, une pièce ajoutée au dossier, et l'auteur n'en serait-il pas Sahdōna (3)?

Relisons la lettre dans cette perspective: L'écrivain, qui a « goûté un peu de douleur pour la vérité » (4), a passé de longs mois, au pain et à l'eau de l'affliction, dans l'*oasis* (5) de Nisibe, sa « prison préparée par nos fils bien aimés ». A Edesse (qu'il a maintenant quittée, puisqu'il écrit à ses habitants) son exil a été transformé en royaume celeste, hâvre de paix et de tranquillité, dans le lieu qui garde l'image du Christ (le *mandīl*), exactement

(1) Le *L.C.* dit que Sahdōna alla à Jérusalem vers Héraclius, qui le fit évêque d'Edesse. Si vraiment, comme le dira Īšō'yaw, la crise de Sahdōna dura cinq ans, ce détail est assez invraisemblable; même si Héraclius ne mourut qu'en 641, Jérusalem était aux mains des Arabes depuis 637.

(2) C. XXII.

(3) Si ma théorie est exacte, le compilateur qui a arrangé le titre et le début de la lettre a pu penser que le héros en était Īšō'yaw, qui en effet dut quitter Séleucie à la fin de sa vie. On ne dit nulle part qu'il ait cherché refuge à Nisibe et Edesse.

(4) Il s'agit donc d'un exil pour raisons doctrinales, et non pas de vexations comme celles qui causeront le départ d'Īšō'yaw de Véh Ardašīr-Kōḥé.

(5) Allusion au lieu d'exil de Nestorius. — Si l'auteur était vraiment le patriarche nestorien, ne soulignerait-il pas ce rapprochement honorable, au lieu de parler seulement de la « célèbre oasis » ? — Voir aussi J. B. Chabot, *Eclaircissements sur quelques points de la littérature syriaque, J. A.*, Jan-Fév. 1906, p. 128-130.

« dans les chambres hautes du temple du Seigneur » qui conserve cette relique, l'église dite « temple du roi Abgar » (1).

Après avoir remercié ses hôtes de leur hospitalité et rendu témoignage à l'orthodoxie de la foi qu'ils lui ont montrée, même si la confession par la parole a laissé un peu à désirer, il leur fait un exposé des trois chefs auxquels se ramènent toutes les hérésies à propos du Christ: la négation de sa divinité, la négation de son humanité, et la confusion des Théopaschites (Monophysites). La lettre n'est malhereusement pas complète (2).

Un théologien, se référant bien sûr au texte syriaque, pourrait-il décider si son auteur était nestorien orthodoxe ou non? Même si cet auteur est Sahdōna, il a changé tant de fois d'opinion (3) que la lettre pourrait être une de ses professions de foi « orthodoxe », jointe au dossier d'Īšōʿyaw.

Laissant donc à de plus compétents l'analyse du contenu théologique, je me contente de faire remarquer que les circonstances historiques évoquées conviendraient mieux à Sahdōna qu'à l'auteur allégué de la lettre, le catholicos Īšōʿyaw III.

Pourquoi Sahdōna quitta-t-il son exil doré d'Edesse? Īšōʿdnaḥ dit qu'il fut accusé de nestorianisme et chassé par « le roi ». Išōʿyaw lui-même (4) notera que Sahdōna « vint de Jérusalem au trône patriarcal », ou, comme le dit le *Liber castitatis*, il vint demander pardon à Mār Emmeh devenu patriarche en 646.

Le bon catholicos aurait bien voulu réintégrer Sahdōna, dont la chasteté et les bonnes mœurs impressionnaient même ses ennemis, mais déjà Īšōʿyaw avait sonné l'alarme (5). Il écrit à l'évêque Hormizd: Sahdōna est rentré du « pays des Romains » (6); il s'est installé parmi nous avec les livres qu'il a écrits. Il est revenu

(1) Dédicace le 2 Septembre, Nau, *Ménologes*, p. 45. D'après le *De imagine Edessena* attribué à Constantin Porphyrogenete, (*P. G.* 113, col. 446) l'image de l'église des Nestoriens n'était qu'une copie.

(2) *B.O.*, III. I, p. 143 l'avait déja remarqué.

(3) Le *L.C.* 128 dit de Sahdōna à Edesse: "On rapporte qu'il a haï son troupeau hérétique et qu'il est revenu à la vérité". Il s'agirait ici d'un des nombreux revirements qu'Īšōʿyaw lui reproche.

(4) M. XXX

(5) M. XXVIII

(6) L'expression et celle, plus loin, de "l'empire perse" est ici purement géographique. C'est plutôt un archaïsme qu'un anachronisme car, depuis 637, les Arabes règnent partout.

dans « l'empire perse » pour prêcher sa doctrine. Il nous appelle Pauliniens, nous qui prêchons les deux hypostases; ceux qui l'ont vu là-bas (1) en témoignent, et vous vous ne voulez pas me croire!

Malgré ce cri angoissé, le catholicos tergiverse; il finit par convoquer un synode des évêques de la province du Bét̲ Garmaï dans le couvent du Bx Simon (2), à Karḫ Ğuddān (3).

Īšō'yaw, qui n'est pas convoqué puisqu'il n'appartient pas à la province, essaie, selon sa coutume, d'agir par personne interposée. Cette fois son porte-parole sera son ami Hormizd, qu'il avait déjà alerté: « Le secrétaire qui a amené ta lettre me dit que notre Père le catholicos est au couvent de Mār Šim'ūn et que vous tous, les évêques de votre province (le Bét̲ Garmaï) allez y aller ». Īšō'yaw écrit donc cette nouvelle lettre, haletante, non plus pour demander aux évêques de le consulter, comme il l'avait fait auparavant, mais comme un avertissement solennel, comme s'il disait: Sans moi vous allez vous laisser berner, invitez-moi donc à venir au synode!

Pour être encore plus sûr d'arriver à ses fins, jetant tout le poids de ses arguments contre la trop grande clémence qu'il craint chez le catholicos, Īšō'yaw écrit aux évêques du synode eux-mêmes. C'est la peur du danger imminent qui le fait écrire, dit-il. Récemment, passant au Bét̲ Garmaï, il a appris que le catholicos avait écrit plusieurs fois pour pousser les évêques au pardon. Maintenant, ajoute-t-il, il va chez vous pour vous persuader de réintégrer Sahdōna dans l'Eglise, bien que l'Eglise et Sahdōna lui-même ne veuillent pas.

Et Īšō'yaw, qui s'érige en conscience de l'Eglise, rappelle les tergiversations de l'inculpé à qui, durant ces cinq années, on a pardonné plus de soixante dix fois sept fois. A huit reprises il a juré sa foi: trois fois par écrit et sous son sceau, et cinq fois devant le synode (4). Autant de fois il est « retourné à son vomissement ». Comme il a prêché sa doctrine dans la terre des Romains, quand

(1) V. g. Gabriel Tawarta, supérieur de Bét̲ 'Āwé, *Chron. de Seert*, p. 212 et *L. C.*, n° 128.

(2) M. XXIX, XXX.

(3) *Chron. de Seert*, p. 315-316; *Histories of... Bar Idta*, p. 236; *L. C.* n° 128. — Il y a un couvent du Bx Simon près d'al-Sin.

(4) Ceci est un témoignage de plus que Sahdōna avait été d'abord jugé par un synode qui dut se tenir sous Īšō'yaw II, en 642/643, et se termina par son premier exil.

il a été expulsé par nous, il avoue maintenant qu'il revient l'enseigner jusque devant le trône patriarcal.

Īšōʻyaw, qui ne sera pas convoqué au synode, fournit au patriarche et aux Pères des arguments pour réfuter les errements de l'hérétique. Il les renvoie à son ouvrage d'apologétique, *Réfutation des pensées (hérétiques)* (1), qu'il avait composé naguère à la demande de Jean, métropolite de Bét Lāpāṭ (2).

Ce livre, hélas perdu, qui provoquait encore l'admiration d'un « Jacobite » de Mossoul longtemps plus tard (3), visait surtout, semble-t-il, les partisans de Ḥnāna d'Adiabène, mais aussi tous « ceux qui, naguère et aujourd'hui, ont osé émettre des opinions confuses de diverses espèces ». Son auteur était fier de dire que (Grâce à Dieu!) l'ouvrage était déjà répandu « chez les Syriens, les Araméens, les Hūzāyé et les Perses » (4).

Avec Īšōʻyaw, deux autres paladins de l'orthodoxie, ceux mêmes que l'on avait vu incriminer le patriarche Īšōʻyaw II à son retour du pays des Grecs, en 630, composèrent aussi des ouvrages d'apologétique à cette occasion: Barsaume de Suse et le Docteur Biro (5).

(1) Le titre figure en chaldéen dans le catalogue de ʻAwdīšōʻ de Nisibe, *B. O.*, III. I, p. 137-138, dans le *Livre des supérieurs*, *Bk.* II, p. 465 et dans la lettre M. VII à Sahdōna, trad. p. 100, texte chaldéen p. 133-134 et *Bk.* II p. 136. Diverses traductions arabes ont été données par ṢLĪWA, ar. p. 55 et la *Chron. de Seert*, II, p. 316 (où la traduction française n'est pas très assurée). G. P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals*, II (1852) p. 371, traduit: « On a change of mind ». Je suis redevable de la traduction donnée ici à M. l'abbé A. ABOUNA, professeur de langue et de littérature syriaques au Séminaire syro-chaldéen St. Jean de Mossoul.

(2) Si l'on se souvient que c'est à lui que Mār Emmeh avait succédé, Jean était mort entre 637 et 645; il est « de bonne mémoire » dans M. VII. Īšōʻyaw composa donc son ouvrage soit au début de son métropolitat à Erbil, soit peut-être (s'il en eut le temps) quand il était encore évêque de Ninive.

(3) *Bk.* II, p. 465, ʻUṯmān b. Ḫusraw considère Īšōʻyaw comme « un grand maître et controversiste ». — La liste des œuvres d'Īšōʻyaw comprend encore des « *disputes contre certains* », également perdues.

(4) On aura remarqué les grandes divisions de l'Église syrienne orientale à cette époque: Assyrie, Babylonie, Ḫuzistān et Perside.

(5) *Chron. de Seert*, II p. 241 et 315-316. Cette source écrit le nom Sahdūfa ou Sahrūfa. Ceci n'est pas une erreur de copie mais une déformation volontaire, familière aux scribes orientaux qui veulent exprimer leur mépris pour un personnage. Les deux sobriquets sont des dimi-

La décision du synode du Bét̲ Garmaï, disons en 647, fut un compromis entre la clémence préconisée par le patriarche et la sévérité requise par le métropolite d'Erbil. Ce dernier avait demandé la déposition et l'excommunication, il n'obtint que la condamnation de l'ouvrage (1). Sahdōna s'exila à nouveau et alla habiter une grotte près d'Edesse.

Īšō'yaw devra attendre son élévation au patriarcat pour pouvoir donner le coup de grâce, mettant officiellement le point final à une lutte qui avait duré vingt ans (629-649). Dès qu'il fut assis sur le trône de Mār Māri, Īšō'yaw déclara Sahdōna déchu de son épiscopat et le remplaça par Sābā; il mit les deux tomes à l'index et excommunia leur auteur (2). Ainsi s'était réalisée la prophétie de Bar 'Ēta, le véritable ascète (3).

Mais il fallait encore liquider les séquelles de l'affaire. Īšō'yaw, patriarche, se rendit lui-même à Māḥōza (4) pour éssayer de convaincre les habitants, restés partisans de Sahdōna même après sa déposition, « qu'un évêque hérétique ne convient pas à un peuple orthodoxe ». Ils le reçurent comme ils avaient reçu ses prédécesseurs, lacérant ses lettres et méprisant les anathèmes; ils ne respectèrent même pas son âge, le couvrirent d'opprobres et lui crachèrent à la face. Le patriarche revint attristé du « sépulchre de ces malheureux », d'autant plus qu'il avait connu la même opposition, en sens inverse, quand il leur avait recommandé le même Sahdōna, avant ses errements.

---

nutifs de dépréciation venant de la racine *sahd* ou *sahr* et veulent dire « celui qui a des insomnies ». — Sur la déformation volontaire similaire de Barṣawma en Barsawla cf. A. Mingana, *The Early Spread of Christianity in Central Asia*; *Bull. of the John Rylands Library*, IX. 2 (1925) p. 366 n. 2.

(1) *Chron. de Seert* et *Histories of... Bar Idta*; au contraire le *L. C.* n° 128 le fait déposer dès ce temps-là. D'après ce texte, Sābā était déjà mort quand Sahdōna vint demander sa réhabilitation à Mār Emmeh; en fait, on trouvera Sābā bien vivant du temps du patriarcat d'Īšō'yaw.

(2) 'Awdīšō' de Nisibe, *Epitome can. synod.*, dans Mai, X. 1 p. 167, d'après Timothèe: Ḥnāna et Isaïe de Taḥāl partagèrent la condamnation. Le même texte de Timothée est rendu différemment par Ibn al-Ṭayyib, *Fiqh.* ar. p. 181, où Ḥnāna est mis à l'index par Sawrīšō', et « Šahdōna » avec Isaïe par Īšō'yaw.

(3) *Bk.* II, p. 131; *Histories of ... Bar Idta*, p. 236.

(4) C. V.

C'est donc avec beaucoup de lassitude qu'il répond à un noble laïc, Brīḫoī, qui veut encore tenter la réconciliation: Ceux-mêmes qui sont venus voir ce dernier à son passage à Māḥōza d'Arēwān, et dont il donne les noms au catholicos, sont justement les pires fauteurs de troubles. Pourra-t-on jamais les réssusciter? Īšōʻyaw semble en douter, et il conclut sa lettre par une phrase désabusée: les portes de l'Eglise sont ouvertes, pour entrer ou pour sortir.

La réconciliation se fit cependant, et les gens de Māḥōza acceptèrent leur nouvel évêque, Sābā. Īšōʻyaw répond (1) á une de ses lettres: il n'y est plus question de rebelles ou de division, mais seulement, sujet plus irénique, de rubriques. La conclusion de la lettre montre cependant que tout n'est pas entièrement terminé, sinon à Māḥōza, du moins ailleurs: « Priez pour la paix de l'Eglise et pour la paix du monde ».

VI

LE CATHOLICOS

Après trois ans de gouvernement, Mār Emmeh mourait en 649 (2). Convoqués, selon la tradition, par l'évêque de Kaškar, gérant du siège vacant, les métropolites et évêques des sièges le plus proches se dirigèrent vers les Villes Royales pour procéder, avec les notables de la capitale, au choix du successeur.

Cette élection-ci semblait réglée d'avance (3). Tout le monde savait qu'Īšōʻyaw était le candidat le plus en vue, tant par sa science et sa vertu que par sa popularité. Malgré tout, pour une raison qui n'est pas claire, peut-être parcequ'ils redoutaient sa forte personnalité et les décisions radicales qu'il ne manquerait pas de prendre, vis à vis de Sahdōna par exemple, les évêques électeurs essayèrent d'empêcher le choix.

Ils crurent s'en tirer par un subterfuge: pour éviter qu'Īšōʻyaw ne soit élu, ils lui déléguèrent tous leurs pouvoirs pour choisir lui-même celui qu'il jugerait le plus digne. A malin malin et demi; Īšōʻyaw se garantit d'abord contre leur revirement possible, en

(1) C. XII.
(2) Le *Book of the Bee* l'enterre à Kṭimiya (?)
(3) Ṣlīwa ar p. 56; M. S., III Appendice VI p. 521.

leur faisant *signer et sceller* (1) cette délégation insolite. Ceci fait, il leur déclara tout crûment: Je ne vois pas dans l'assemblée de plus digne que moi-même, ni de plus élevé. Je serai donc votre chef.

Les évêques se soumirent, et il fut sacré. Il allait régir l'Eglise syrienne orientale pendant dix ans.

Ces dix ans se passèrent entièrement sous le régime des Arabes. La conquête était maintenant bien établie, et le troisième successeur du Prophète, le calife 'Uṯmān, en était à sa cinquième année de règne. Il survivra six ans à Īšō'yaw.

Les Arabes musulmans ne sont guère mentionnés en détail dans la vie d'Īšō'yaw. Il en parle dans une lettre dithyrambique (2) à Simon de Rew Ardašīr: « Quant aux Arabes, à qui Dieu a accordé l'empire de la terre dans cette tempête (3), vous savez qu'ils sont pour nous. Non seulement ils ne combattent pas la religion chrétienne, mais ils louent notre foi, ils honorent les prêtres et les saints de Notre Seigneur, ils font des dons aux églises et aux couvents ». Ailleurs (4), Īšō'yaw dira en résumé: « La foi est en paix et florissante ».

En effet, il semble que les premiers Musulmans aient préféré les Nestoriens aux Monophysites. Un arabe écrira (5): « Parmi tous les chrétiens, [les Nestoriens] sont plus sympathiques aux Musul-

(1) C'est à dire mettre en forme légale. Cf. J. De Menasce, *Some Pahlavi Words in Išōbōxt's Corpus Juris*, dans *J. M. Unvala Memorial Volume* (Bombay 1964), p. 10.

(2) P. xiv, citée deux fois par A. Fattal, *Le statut légal des non musulmans en pays d'Islam*, p. 181 et 219. Ce livre précieux est malhreureusement dénué d'index.

(3) Les chrétiens contemporains virent dans la conquête rapide, l'œuvre de Dieu: *Chron. anon.* Guidi (de 670/680) p. 26, 31; Jean b. Penkayé (éd. Mingana p. 141-142, 174, 175. Le même fait sera un argument d'apologétique musulmane: Ṭabarī, II. p. 433; D. Sourdel, *Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbasside contre les chrétiens. Revue des études musulmanes*, XXXIV (1966) p. 26, ar. p. 33.

(4) C. VII. On voit dans cette lettre un soubresaut du Magisme « contre une religion toujours vivante », au Šahrzūr, sous l'évêque Jacques. Īšō'yaw l'exhorte à la résistance en comparant son apathie à l'attitude vigoureuse de son oncle martyr Nathanaël.

(5) Lettre de 'Abd Allāh b. Ismā'īl al-Hāšimī à 'Abd al-Masīḥ al-Kindī, cités par H. Lammens, *Le chantre des Omiades*, *J. A.*, 1895, p. 26-28.

mans et s'en rapprochent le plus par leurs croyances (1). Le Prophète les a loués et s'est lié envers eux par des engagements solennels. Il a voulu reconnaître de la sorte l'assistance que le moine nestorien lui avait prêté en prédisant la haute mission à laquelle il était appelé (2). Ainsi Muḥammad leur portait-il l'affection la plus sincère et aimait-il à s'entretenir avec eux ».

On comprend dès lors qu'Īšō'yaw réfute les prétentions des « hérétiques », qui éssayaient d'attirer à eux les « vrais croyants », sous pretexte que les Musulmans préféraient les Monophysites (3): « Les hérétiques éssaient de vous tromper (en disant): Ce qui arrive, arrive par ordre des Arabes. Cela n'est absolument pas vrai. En effet les Arabes musulmans ne viennent pas en aide à ceux qui disent que le Dieu tout puissant a souffert et est mort. S'il arrive que, pour une raison quelconque, ils les aident, vous pourriez leur dire ce qu'il en est et les persuader comme il se doit. » Cette dernière phrase nous révèle que, quant à lui, Īšō'yaw n'hésitait pas à se servir quelquefois de cet argument pour se gagner les nouveaux maîtres contre ses adversaires de toujours, les Monophysites.

Les bonnes relations commencées sous Mār Emmeh entre Musulmans et Nestoriens se continuèrent sous Īšō'yaw; alors comme naguère « le patriarcat a été mis sur le candélabre et est tenu en honneur par le chef des Ismaëlites » (4); et Māri ajoute (5): Īšō'yaw « était un homme célèbre, respecté des gouverneurs de la région. Il se rendait chaque vendredi pour exposer ses besoins et demander ce qui pourrait être utile au bien des chrétiens ». Cette dernière phrase ne peut se référer aux audiences générales du calife (6), puisque celui-ci n'habitait pas habituellement al-Madā'in

(1) Sous Timothée, un patrice grec, prisonnier des Arabes, répondra à ces derniers: « Les Nestoriens sont à peine chrétiens... Ils sont plus près des Arabes (musulmans) que de nous ». B. H., II, col. 174.

(2) Allusion à la vision du moine nestorien de Syrie, dans laquelle un nuage ombrageait le Prophète, MAS'ŪDĪ, *Avertissement*, p. 305.

(3) E. XLVIII. Nous avons vu plus haut que cette lettre était déplacée, car la conquète musulmane ne se produisit qu'après le départ d'Īšō'yaw de Ninive.

(4) *Chron. anon.* GUIDI, p. 27, à propos de Mār Emmeh.

(5) Ar. p. 62, lat. p. 55.

(6) Comme celles que tiendra al-Mu'taṣim sous la galerie de son palais de Sāmarrā', à la « porte du peuple », les mardis et jeudis.

(Séleucie et Ctésiphon) où résidait le patriarche; les réceptions du vendredi étaient plutôt celles du gouerneur des Villes.

Et le même paragraphe de Māri ajoute: « Certains (des gouverneurs de la région) lui accordèrent un édit faisant cesser les ingérences dans les affaires des couvents et de son siège, ainsi que les taxes qui leur étaient imposées, pour se contenter d'un impôt léger ». Cette phrase mérite que nous nous y arrêtions. D'abord, elle constate les vexations dont étaient victimes les couvents et le siège patriarcal lui-même; le genre de ces vexations n'est pas précisé, les taxes qui leur étaient imposées n'en formant qu'une partie.

Īšō'yaw obtint donc une charte de protection. Alors que les annalistes avaient précisé à propos de ses prédecesseurs le nom du calife qui leur avait octroyé de telles patentes (1), Māri est ici plus vague, ce sont « certains » des gouverneurs de la région, dont le nom n'est pas mentionné. On remarquera aussi la discrétion sur l'« impôt léger » qui leur fut demandé.

Cela dépasserait mon propos de comparer ce maigre texte avec les autres prétendus pactes conclus entre Mahomet ou les califes « orthodoxes » et les chrétiens; le P. Louis Cheikho, qui les a étudiés (2), conclut que ce sont la plupart du temps des fabrications (3). Il n'est pas exclu cependant que des personnages moindres que les califes aient accordé des exemptions locales, en témoignage de vénération à tel ou tel sanctuaire ou tel ou tel saint personnage, à qui notamment ils attribuaient une guérison (4).

(1) 'Umar pour Īšō'yaw II (Māri, lat. p. 54-55; *Chron. de Seert*, II p. 300-303), 'Alī (?) pour Mār Emmeh (Māri lat. p. 55).

(2) *Machriq*, XII (1909) p. 609-618, 674-682. Maître A. Fattal reprend la question des *waṣīya* accordées aux patriarches dans *Le statut légal*, cit. p. 215-218.

(3) Notamment le pacte accordé par 'Umar à Īšō'yaw II, *Machriq* cit. p. 681-682, Fattal p. 33.

(4) Les exemples seraient nombreux; voir entre autres *Chron. de Seert*, II, p. 312-313; *Assyrie chrétienne*, II, p. 538; etc. D'après A. Fattal, p. 271, les moines auraient été imposés pour la première fois, après la mort d'Īšō'yaw, sous le règne de 'Abd al-Malik b. Marwān. — Jean de Daylam ayant guéri la fille de ce caliphe (685-705) aurait obtenu un édit exemptant prêtres et évêques de tout impôt et leur permettant de bâtir églises et couvents. Al-Ḥağğāğ lui aurait donné des lettres du même genre, Cod. syr. Mingana 543 (Birmingham) fol. 68v à 75v. — Exemple semblable à propos de Rabban Théodore de Kaškar, *Assyrie chrétienne*, III, p. 165.

La question de la capitation (1) devait devenir pour Īšōʻyaw une source d'angoisse. A cause d'elle certains des Arabes chrétiens du ʻUmān embrasseraient l'Islam (2).

C'est avec une infinie tristesse que le patriarche écrit à Simon de Rew Ardašīr (3): « Pourquoi donc vos Mazūnāyé (4) ont-ils abandonné leur foi à cause des Musulmans? Ce n'est pas, comme ils le prétendent, parce qu'ils ont été forcés à abandonner leur religion, mais parce qu'ils leur ont ordonné de céder la moitié de leurs biens pour avoir le droit de garder leur foi. Mais eux, abandonnant la foi qui est utile pour l'éternité, ils ont gardé la moitié des biens de ce monde qui passe. La foi que tous les peuples ont achetée et achètent encore du sang versé de leur cou, et par laquelle ils gardent l'héritage de la vie éternelle, vos gens de Mazūn n'ont pas voulu l'acheter de la moitié de leurs biens ».

On sait que les taxes perçues des non-Musulmans différaient d'un lieu à un autre (5), mais les conditions ici précisées ne sont-elles pas excessives? Al-Balāḏurī (6) confirme que les habitants du Baḥrayn qui n'embrassèrent pas l'Islam s'engagèrent à livrer la moitié de leurs grains et de leurs dattes.

Le primat de Perside, Simon, métropolite de Rew Ardašīr, n'est pas sans responsabilité dans cette apostasie (7); les Perses avaient refusé de sacrer un évêque pour l'Inde (8), peut-être pour

(1) Voir le long chapitre de A. Fattal sur *Les Ḏimmīs et l'impôt*, dans *Le statut légal*, p. 264-343, où l'A. souligne que la loi était probablement empruntée à la fiscalité iranienne, moins bien connue; ibid. p. 322-323.

(2) Ṭabarī, III, p. 402.

(3) C. XIV.

(4) Gens du ʻUmān, *Chron. anon.* Guidi p. 32; A. Maricq, *Classica et orientalia*, p. 79, nº 27.

(5) A. Fattal, cit. p. 276-284.

(6) Cit. p. 19-20.

(7) C. XIV et XVI.

(8) Pris isolément, ce texte ne pourrait être utilisé pour prouver une présence chrétienne, avec évêques, en Inde, car « l'Inde » inclut aussi le ʻUmān. Une partie du Golfe Persique s'appelait Mer de l'Inde, et le territoire près du Golfe, Terre de l'Inde; cp. Yāqūt (éd. Beyrouth) I. p. 242 (s. v. *Al-Ubulla*) et p. 432 (s. v. *Baṣra*). Usage semblable dans Eusèbe. *Hist. eccl.*, V. 10.2 (éd. et trad. *Sources chrétiennes*, vol. 41 p. 39) à propos du voyage de Pantène d'Alexandrie, et dans Philostorge, Cosmas Indicopleustes, etc. Cf. introduction de W. Wolska-Conus à la *Topographie chrétienne* (*Sources chrétiennes*, vol. 141, 1968) I, p. 71.

une question de « tribut corporel » que le siège de Perside revendiquait à cause de sa primauté, alors que, remarque Īšō'yaw, « celui qui se soumet à une telle primauté ne le fait que pour recevoir la grâce de l'Esprit ».

Cette même conception «mondaine» de la soumission à l'Eglise va bientôt causer la crise de Perside, qui attrista la fin du patriarcat d'Īšō'yaw: bientôt les évêques du Fārs et du Béṯ Qaṭrāyé vont faire sécession du siège patriarcal ([1]).

Deux des lettres d'Īšō'yaw sont antérieures à la crise. Dans la première, adressée à Jean de Qaṭar ([2]), on ne découvre aucun signe avant-coureur de la tempête. Le métropolite d'Erbil exhorte son correspondant aux bonnes œuvres, et notamment « que la lecture des paroles de l'Esprit soit ton pain quotidien » ([3]) !

Dans la seconde ([4]), adressée par le patriarche à un docteur de la ville de Rew Ardašīr, Īšō'yaw sent venir le danger: la région manque de doctrine et d'œuvres spirituelles. Il n'y a pas encore d'opposition au christianisme ni de persécution, mais la faiblesse de leur foi les met en danger de tomber dans l'impiété; cela ne présage rien de bon.

La cause immédiate de la crise fut le passage en Perside d'un « séducteur » mystérieux, qui « était d'abord chez nous dans la région de Rādān, où il y a plus de païens que de chrétiens ». Sous son influence, le métropolite de Rew Ardašīr, Simon ([5]), négligea

([1]) Le card. E. Tisserant, art. *Nestorienne (Eglise)*, cit. dans *D.T.C.*, col. 189 et 190, distingue une double crise: la séparation du Fārs et l'apostasie du Béṯ Qaṭrāyé, suivant celle du 'Umān. Il parle des evêques du Béṯ Qaṭrāyé qui « avaient envoyé spontanément une formule d'adhésion aux autorités musulmanes », et qui avaient « porté leurs professions de foi musulmane signées et scellées devant les tribunaux, se fermant eux-mêmes toute possibilité de résipiscence ». En fait, les textes semblent devoir être interprêtés d'une façon moins radicale: les évêques se contentèrent de notifier officiellement aux autorités la décision de leur synode provincial de s'émanciper du trône patriarcal.

([2]) M. XXVII.

([3]) Sur le lecture de la Bible chez les laïcs syriens orientaux, cf. *La Bible dans la vie de l'Eglise syrienne orientale ancienne*, dans *Bible et vie chrétienne*, n° 67 (1966) p. 35-42.

([4]) C. XV.

([5]) Ce Simon est probablement le canoniste connu, auteur d'un traité sur les héritages; J. Dauvillier, *Le droit chaldéen*, col. 331-332 et E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher* III, p. 203-253, où l'on voit (p. 207) que le traducteur du persan en araméen était un moine du Qaṭar.

d'envoyer les « lettres de salut » traditionnelles au catholicos, quand Īšōʿyaw fut élu, en 649.

Et pourtant la coupure entre le Bēṯ Aramāyé résidence du patriarche, conquis par les Musulmans en 635, et la Perside, restée sous la domination de Yazdegerd III, venait justement d'être soudée par la prise d'Iṣṭaḫr en 28 H. (648/649), et les relations auraient dû être plus faciles. En fait, pendant plusieurs années plus de vingt évêques et deux métropolites de cette région avaient été sacrés sans qu'aucun ne vint recevoir du patriarche l'investiture légale (le « perfectionnement »). Īšōʿyaw n'avait pas insisté et ne leur avait pas demandé de venir (1), mais que seulement ils exercent leur épiscopat en communion avec l'Eglise de Dieu, et le manifestent par un échange de lettres. Quand il ne put obtenir même cela, il avait supporté la situation en silence. Ce n'est que lorsque « le résultat de sa désobéissance » se fit sentir par l'apostasie du ʿUmān, qu'il adjure Simon de revenir à « la source d'où naguère leur était venu le flot vivifiant de l'ordination spirituelle ».

Le ton de cette première lettre est volontairement détendu (2). Le patriarche y donne quelques nouvelles sur ses déplacements « limités par la vieille maladie, qui augmente, et par l'âge ». Il ira passer l'été dans la région de son « habitation antérieure », c'est à dire dans le nord de l'Iraq, à Erbil, Ninive et Bēṯ ʿĀwé, et reviendra pour l'automne et l'hiver à la ville du siège catholical.

On devine pour quelle raison Īšōʿyaw montrait tant de patience. C'est qu'il connaissait ce qu'il appellera l'« habitude perverse » (3) des Perses, cette attitude qui, jadis déjà, les avait conduits au schisme.

Labourt (4) avait raison d'appeler la Perside la « terre classique des schisme et des révoltes ». Elevé au rang de métropole par le catholicos Isḥaq (399-410) (5), ou par Yahwālāhā 1er (415-

(1) C. XXI.

(2) C. XIV, que plus tard, en C. XX, Īšōʿyaw appellera « l'ancienne lettre ».

(3) C. XVI.

(4) P. 171. Résumé de l'histoire du siège de Perside dans J. Dauvillier, *Les provinces chaldéennes de l'extérieur, Mélanges Cavallera* (1948) p. 276-277. Repris en détail dans *Diocèses syriens orientaux du Golfe Persique*, dans *Mémorial Mgr. G. Khouri-Sarkis* (1969), p. 177-219.

(5) D'après Ibn Al-Ṭayyib, *Fiqh*, ar. p. 120-121.

420) (1), avec la sixième place parmi les métropoles de l'Eglise syrienne orientale (2), le siège de Rew Ardašīr avait fait parler de lui dès 497, quand son métropolite, Yazdād, boycotta le synode de Bāwaï (3). En 544, ses deux titulaires, nommés par les patriarches rivaux Narsaï et Elisée, doivent être destitués par le patriarche Ābā Ier, et remplacés par le docile Ma'na (4).

Entre 551 et 566, le traitement brutal infligé par le catholicos Joseph à Malka, évêque de Dārābgard, entraîne par solidarité la réaction de toute la Perside, où le nom de Joseph est rayé des Diptyques (5).

En 585, le métropolite Grégoire et ses évêques, deux fois convoqués par écrit, refusent encore de venir au synode d'Īšō'yaw Ier (6).

L'annaliste Māri pourra écrire (7), sans beaucoup d'exagération, qu'aucun des prédécesseurs de Simon comme métropolites de Perside ne s'était jamais soumis au catholicos d'Orient.

Pourquoi la Perside avait-elle toujours eu du mal à reconnaître la primauté de Séleucie-Ctésiphon (8)? C'est justement parcequ'elle se considérait comme la province mère du grand empire sassanide: c'était, disait-on, à Iṣṭaḫr qu'avait vécu Gayumart Kilšāh, le premier roi des Perses, que ceux-ci identifiaient à Adam (9); c'était d'Iṣṭaḫr qu'était parti Cyrus le Grand pour fonder son empire; c'était à Iṣṭaḫr que le grand père d'Ardašīr, le fondateur de la nouvelle dynastie, avait été préposé au feu sacré

(1) 'Awdīšō' de Nisibe, *Coll. can. synod.*, Mai p. 141. — Le premier évêque connu, Yazdād, date de 424, *Syn. or.* p. 285. La Perside n'est pas mentionnée comme telle en 410, bien qu'il y ait déjà un « évêque » de Perse, Ibid. p. 257.

(2) Synode de Joseph en 554, *Syn. or.*, p. 367.

(3) *Syn. or.* p. 314.

(4) Ibid., p. 322, 323, 331, 345, 351.

(5) *Chron. de Seert*, II, p. 86; Māri ar. p. 53.

(6) *Syn. or.* p. 422.

(7) Ar. p. 62, lat. p. 65. Voir aussi E. Sachau, *Vom Christentum in der Persis* (1916), p. 973-976 et *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien* (1919) § VII p. 58-59.

(8) On trouve une attitude parallèle dans l'Eglise syrienne occidentale, dans les rapports toujours tendus du vénérable couvent de Mār Matta avec la nouvelle métropole de Takrīt.

(9) Ḥamza; et Mas'ūdī, *Avertissement* p. 123.

dans le temple de la grande déésse Anāhīt (1) et que son père avait été chef de satrapie (2).

Face à Iṣṭaẖr, les « Villes Royales » faisaient figure de parvenues. Situées en pays étranger (le pays des Araméens) (3), elles n'avaient été choisies pour centre de l'empire que parce que l'une d'entre elles, Ctésiphon, était auparavant capitale des Arsacides-Parthes. La nouvelle ville purement sassanide, Véh Ardašīr, fondée par Ardašīr Ier vers 230 sur l'emplacement de Kōḇé, n'avait jamais réussi à supplanter la Ctésiphon parthe, pas plus que cette dernière n'avait réussi à détrôner l'héllénistique Séleucie. Et parmi ses capitales d'été et d'hiver, ses résidences royales à l'écart (v. g. Dasqarta d'Malka), le domaine des Sassanides ne s'était jamais assuré un centre dont la prépondérance ne fut discutable.

L'Eglise syrienne orientale, fondée par Mār Māri à côté de Ctésiphon, avait pris une option, dès avant Pāpā, et avait reconnu l'évêque des Villes Royales pour son chef; mais la décision n'était-elle pas réversible, et le Fārs n'aurait-il pas de titres plus valables? Maintenant que le nouvel empire arabe se cherchait une capitale, n'était-ce pas le moment pour la Perside de s'émanciper des Villes déchues? Après tout, si Séleucie-Ctésiphon avait jadis pu déclarer son autocéphalie par rapport à Antioche, quels liens gardaient maintenant sous le férule du siège de Kōḇé une province où une partie de la population chrétienne était formée de fils de déportés de Syrie (4), et qui se vantait d'avoir été évangélisée, avant même Ctésiphon, par l'Apôtre Thomas lui-même (5)?

Īšō'yaw devait avoir tout cela à l'esprit quand, poussé par le drame des Mazūnāyé, il se décidait à écrire à Simon de Rew Ardašīr, à la fois avec fermeté et retenue, pour lui demander de renouer les liens avec le « Père commun ».

(1) *E. I.*, (éd. anglaise) II (1965) p. 811-812, s. v. *Fārs* par L. Lockhart.

(2) *Avertissement*, p. 143.

(3) Les vrais Persans se moquaient de ces « Nabaṭ » qui reniaient leur origine et se prétendaient issus de Chosroès, fils de Qobāḏ (*Avertissement* p. 60-61) comme plus tard les vrais Arabes se gausseront des « Arabes de Dūr Qunni ».

(4) Il y avait à Rew Ardašīr une église des « Romains » (depuis Valérien) à côté de celle des Karmaniens, *Chron. de Seert*, I, p. 12.

(5) L'argument sera avancé au cours d'une crise ultérieure, du temps de Timothée. B. H., II, col. 170-172.

En fait, au moment même où le catholicos réconfortait les évêques de Perside dans leur deuil pour l'apostasie des gens de Mazūn, ces évêques se rebellaient. Ils se réunirent en synode et sanctionnèrent officiellement leur scission.

Īšō'yaw leur adresse alors « l'autre lettre ... écrite ensuite », où il les supplie de rester seulement dans la religion chrétienne; il leur annonce l'envoi de deux « prêtres de Dieu », deux évêques de la province voisine, le Bêṯ Hūzāyé, Théodore évêque de Hormizd Ardašīr et Georges évêque de Šūštéré.

Les évêques de Perside rejettèrent les messagers du patriarche et, pour obtenir contre eux l'aide des autorités civiles, notifièrent à celles-ci les décisions de leur synode (1). A la Perside se joignit bientôt le Bêṯ Qaṭrāyé. Les évêques de cette région (2) refusèrent de se rendre auprès du patriarche; ils signèrent également le manifeste de la révolte et le portèrent au tribunal des princes séculiers (3).

Alors Īšō'yaw a recours aux grandes mesures. Réunissant de son côté un synode, il déclare tous les évêques rebelles déchus et fait porter sa lettre synodale par deux évêques de la Mésène (province du sud de l'Iraq actuel) dont le métropolite Georges.

Cependant le patriarche ne perd pas espoir; il adresse un appel aux révoltés: « Même les morts, dit-il, peuvent revenir à la vie... Si vous ne revenez pas, nous pleurerons sur vous comme sur les Mazūnāyé ». En même temps, comme il l'avait fait naguère quand il était évêque de Ninive, le patriarche mobilise les laïcs et surtout les moines contre la rébellion des évêques.

Ce sont alors les deux lettres aux gens du Qaṭar (4) et les deux autres aux solitaires de la région (5), seules conservées parmi de nombreuses lettres personnelles à des évêques, des individus, etc. Le laïc qui est le principal correspondant du patriarche et qui doit distribuer les lettres, Nimparuk bar Dustar, de Ḥaṭṭa, peut-être pris de peur devant l'intervention des autorités civiles, n'ose montrer les lettres à personne, et avoue sa crainte au pa-

(1) C. XVIII.

(2) C. XVII.

(3) Si vraiment Īšō'yaw avait eu un diplôme le reconnaissant comme chef unique des chrétiens, c'est alors que ce diplôme lui aurait été utile.

(4) C. XVIII et XIX.

(5) C. XXI et XX.

triarche. Autant de temps perdu; Īšōʿyaw alerte encore les moines, qui sont plus intrépides: Demandez-lui toutes les lettres, faites les parvenir à leurs destinataires. Si ceux-ci les lisent, peut-être y a-t-il encore de l'espoir; sinon le temps de la perdition finale est arrivé.

Il faudrait citer in extenso ces épîtres où l'on retrouve les échos des appels vibrants et pathétiques que l'évêque de Ninive lançait jadis lors de l'attaque monophysite.

C'est d'abord leur situation juridique qu'Īšōʿyaw précise aux gens du Qaṭar. Leurs évêques n'ont plus l'imposition des mains légitime, mais se sacrent les uns les autres comme cela se passe dans l'Eglise des hérétiques (l'Eglise syrienne occidentale); virtuellement leur chrétienté est donc morte, la vertu des fidèles n'a plus de base, ni non plus la vie monastique « image de la vie après la résurrection », la foi ne se manifestera plus par des miracles. Une première conséquence s'est déjà révélée: l'apostasie des gens de Mazūn. Il faut donc que le peuple se sépare de ses évêques, sinon la contagion le gagnera. Attention surtout à ne pas se laisser tromper par les lettres de ces évêques: elles sont vides de l'Esprit Saint.

Du point de vue pratique, Īšōʿyaw donne ses instructions: les prêtres et les diacres rempliront leur ministère selon les canons, sans communion « avec ceux qui s'appelaient vos évêques », jusqu'à ce que l'Eglise de Dieu constitue un sacerdoce selon le rite et l'ordre des canons spirituels. Que les fidèles des îles et des oasis, Dayrīn, Māšmahīǧ, Tālōn, Ḥaṭṭa, Haǧar, se choisissent de nouveaux évêques, ou envoient au patriarche les anciens s'ils les estiment dignes d'une nouvelle promotion à l'ordre sacerdotal.

Et après un dernier avertissement: « Attention aux ruses de Satan, son avènement est proche! », le patriarche conclut: « Gardez l'intégrité de l'Eglise de Dieu, avec l'aide de Dieu ».

La seconde lettre aux gens du Qaṭar (1) montre que les moines avaient répondu à l'appel du patriarche, ce à quoi les évêques ripostèrent par leur expulsion. Un évêque surtout, Abraham, « le prince du mal qui règne à Māšmahīǧ », s'est distingué par sa violence. Lui qui était (Īšōʿyaw le ménage encore) « le plus honorable et le plus éminent des évêques de la province », main-

(1) C. XIX.

tenant qu'il a « perdu l'espoir de la communion de l'Eglise de Dieu », voici qu'il commence à « brimer les saints de Dieu ».

Le patriarche en appelle aux fidèles du Qaṭar pour qu'ils prennent soin de leurs moines, afin que ceux-ci ne soient pas obligés de quitter la région au moment où le peuple a le plus besoin de leur aide.

Et Īšōʿyaw rappelle en quelques phrases tout ce que les moines apportent à l'Eglise dans leur vie « consacrée à Dieu comme une oblation sainte ». Ils gardent l'exemple de la vie céleste pour la manifestation du christianisme, ils sont le refuge des opprimés, ils sont dans l'Eglise l'encensoir de la fragrance spirituelle en l'honneur de la gloire de Notre Seigneur; ils sont enfin les auxiliaires cachés des évêques, qu'ils soutiennent par le combat de leurs prières pour qu'ils s'acquittent avec honneur du ministère ecclésiastique.

Dans la première lettre aux moines du Qaṭar ([2]), Īšōʿyaw reprend le thème des deux façons dont la vraie foi se manifeste à l'extérieur: par la vie sainte, c'est à dire le monachisme, et par les miracles. A ces deux façons il en ajoute maintenant une autre, plus importante encore: le fait d'acquérir la vie de la foi par la mort de la persécution. Cette persécution, les moines la subissent: ils sont expulsés par les évêques « mondains » et simoniaques. Devant cette persécution la constance des moines a vacillé, ils sont « retournés à la communion inique ». D'autres sont prêts à le faire: ils ont cependant « par sottise » demandé au patriarche la permission de communier avec les réprouvés dans les œuvres sacerdotales!

Pour essayer de convaincre ces « saints » de ne pas se laisser tromper par les évêques, le patriarche reprend les arguments déjà développés plus haut. « L'autorité de ces évêques ne vient pas de l'Eglise, c'est pour cela qu'ils fuient l'obéissance du Christ ». Dans cette désobéissance, la « folie » des gens du Qaṭar est plus grande encore que celle des Perses. Ces derniers ignorent la hirérarchie, sans laquelle on se sépare de l'Eglise; les premiers, c'est à dire les propres évêques des moines auxquels il écrit, vont encore plus loin, ils demandent des évêques aux Perses! « S'ils trouvent normal ce qu'ils font, de se donner eux-mêmes des évêques, pourquoi,

([2]) C. XXI.

demande la patriarche, ne le font-ils pas par eux-mêmes, imitant en cela les Sévériens. Julianistes et Marcionites? »

Dans la seconde lettre, enfin, aux solitaires du Qaṭar [1], Īšōʿyaw, qui s'est rendu compte que la plupart de ses lettres ne leur étaient pas parvenues, leur envoie copie de toutes les lettres précédentes et les incite encore à « faire tout dans la prudence, le soin, et la crainte de Dieu ».

On voit par cette lettre que la mission de Georges, métropolite de Mésène et disciple d'Īšōyaw n'avait pas été inutile. En revenant près du patriarche il avait pu apporter à celui-ci le témoignage des « vertus » des moines, autrement dit de leur fidélité au trône patriarcal.

Ainsi se terminent les renseignements fournis par les lettres sur la crise de Perside et des Iles Maritimes. Quel en fut le dénouement? Māri [2] nous le donne qui déclare qu'Īšōʿyaw « se mit en route lui-même pour se réconcilier avec Simon, métropolite de Rew Ardašīr, et le ramener à l'obéissance ». On voudrait en savoir plus; comment notamment Īšōʿyaw risqua l'humiliation de son siège en face des révoltés qui ne donnaient pas de signes de repentir? Qu'il ait pris la décision de se rendre lui-même en Perside, malgré les risques et malgré le poids des ans, montre que le vieux patriarche avait maintenant appris ce qui ne vient qu'avec l'âge, la patience et l'humilité [3].

C'est peut-être de cette époque aussi que datent les privilèges du métropolite de Perside et du Bét̲ Qaṭrāyé de continuer à porter le bâton pastoral et les insignes de la prélature pendant toute la liturgie, comme le patriarche et même devant lui [4].

Bien sûr, les troubles des provinces lointaines n'étaient pas terminés avec le ralliement de Simon au siège patriarcal. Quand Īšōʿyaw mourra, exilé volontaire à Bét̲ ʿĀwé, en 659, un autre de ses envoyés, également son disciple, Georges métropolite de Nisibe, lui-même persan d'origine, sera encore en tournée en Perse, qu'il dira avoir parcourue toute entière en de telles missions [5].

(1) C. XX.

(2) Ar. p. 62, lat. p. 65.

(3) Īšōʿyaw lui-même avait écrit (M. XV) « les vicissitudes engendrent la patience ».

(4) *Liber patrum*, éd. VOSTÉ p. 25.

(5) *Bk.* II p. 179-182, 185.

L'épilogue logique, prévu par Īšōʿyaw, de la crise du Qaṭar, se produira sept ans après la mort du patriarche. Cette fois ce sera contre Rew Ardašīr que les évêques du Qaṭar se révolteront et s'érigeront en métropole (1). Le catholicos du temps, Georges de Kafra, accompagné de Serge, évêque de Ṭirhān, viendra à Dayrīn, en Mai 676. Il s'y réunira avec Thomas, soi-disant « métropolite » du Béṯ Qaṭrāyé et ses évêques, Īšōʿyaw de Dayrīn, Etienne des Mazūnāyé, Pusaï de Hağar et Šāhīn de Ḥaṭṭa. Sans faire allusion à la crise en cours et aux crises précédentes, le synode local décrétera dix neuf canons, dont le troisième définit les rapports des évêques avec le patriarche (2).

C'est la solution moyenne raisonnable préconisée naguère par Īšōʿyaw qui est adoptée; on n'urge plus l'application du canon sur le voyage *ad limina* pour investiture (3), on précise simplement que « les évêques sont ordonnés par le ' métropolite ', puis celui-ci *avertit* le patriarche en lui envoyant l'acte d'adhésion du peuple. Avec la *permission* du patriarche il exercera son ordre, et son ' accomplissement' sera parfait, en toute régularité ». Rien n'est dit de l'investiture du « métropolite » lui-même, ni des rapports du Qaṭar avec la Perside. Le catholicos a l'air d'entériner par son silence la situation de fait: cependant les canonistes ne retiendront pas cette institution tacite et éphémère d'une métropole du Béṯ Qaṭrāyé.

CRÉPUSCULE

La paix étant rétablie en Perside, la front monophysite stabilisé, la liturgie rénovée, les crises de Sahdōna et de Cyriaque de Nisibe enrayées et les diocèses de ces évêques pacifiés, le vieux gardien de l'orthodoxie et des traditions des Pères pouvait mourir. Ce ne sera pas sans avoir subi un dernier opprobre.

Des sommes considérables passaient entre les mains du patriarche; nous avons vu qu'il savait les utiliser au service de sa

(1) *Bk.* II p. 188.
(2) *Syn. or.* p. 482-483.
(3) Synode d'Isaac (410) can. I et XX, *Syn. or.* p. 263 et 271; d'Ābā Ier (544) can. XXXVII, Ibid. p. 561; d'Ezéchiel (576) can. XIX, Ibid. p. 982.

cause. Ses adversaires, peut-être des chrétiens (1), attirèrent sur ce point l'attention cupide de l'émir d'Al-Madā'in (2), qui réclama sa part personnelle.

Devant le refus d'Īšōʻyaw de verser la somme demandée, le gouverneur fit jeter le patriarche en prison et le fit même torturer, sans obtenir ce qu'il voulait. Furieux de son échec, l'émir pilla et détruisit plusieurs églises de la région de ʻĀqūla (Kūfa) et Ḥīra (3).

Il semble que l'on puisse identifier le gouverneur rapace qui créa des ennuis au patriarche. Le chroniqueur Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (4) dit qu'en 36 de l'Hégire (656/657) l'Imām ʻĀlī réorganisa les provinces de l'empire arabe. Il fit des Villes Royales le siège de deux gouvernorats différents; l'un, celui de la rive est du Tigre, comprenant tout le Ǧūẖa, avait son centre à Ctériphon, la « ville ancienne », alors que la rive ouest dépendait de Bahurasīr (Véh Ardašīr) où se trouvait le siège de Kōẖé. Le gouverneur de ce second district, dont dépendaient en effet Kūfa et Ḥīra, fut ʻĀdī b. al-Ḥāriṯ b. Ruwaym (5); il sera encore en fonction sous le calife al-Ḥasan, après la mort d'Īšōʻyaw. L'arrestation et l'emprisonnement du patriarche eut donc lieu au plus tôt en fin 656.

On ne sait à quelles influences il dut sa libération; en tout cas il ne resta plus longtemps dans les Villes Royales. Il se retira dans son ancien couvent de Béṯ ʻĀwé, où il passa les derniers mois de sa vie, consacrant ses forces déclinantes à la décoration et à l'enrichissement du monastère où il avait commencé sa vie religieuse.

(1) Le fait est rapporté par Bar Hebraeus, III col. 130-132, qui reste dans le vague quant à l'identité de ces adversaires. On peut peut-être considérer cette imprécision comme volontaire et y voir un aveu gêné qu'il appartenaient à son propre groupe syrien occidental. — F. Nau, qui cite le même incident dans *L'expansion nestorienne en Asie*, p. 236 n. 1, le place sous le patriarche Georges (659-680).

(2) La précision vient de Ṣlīwa, ar. p. 56-57. Bar Hebraeus s'était contenté de dire: un émir arabe.

(3) L. Caetani, *Chronographia Islamica*, I p. 307 cite Bar Hebraeus, mais date le fait de 28 H. (648/649), ce qui est peu probable. Dans *Annali dell'Islam*, VII (1914) p. 221, le même auteur fait remarquer que les raisons de la persécution n'étaient ni religieuses ni politiques, mais financières; cela ne suffit pas à expliquer les destructions d'églises.

(4) *Al-Aẖbār al-ṭiwāl*, p. 163 ligne 7-14, cité par Caetani, *Annali dell'Islam*, IX p. 228 § 310, résumé dans *Chronographia*, II p. 393 § 4.

(5) *Ǧamharat al-nasab*, Hišām b. Muḥammad al-Kalbī, publié par Werner Caskel (1966) I, tableau généalogique n° 147.

On était quelque part en 659 quand il dut s'aliter (1). Dès que le bruit se répandit que sa fin était proche, quelques évêques se réunirent autour de lui (2): Élie, métropolite de Merw, Yazdepnah évêque de Kaškar, Serge évêque de Ḥirā (3), et Moïse évêque de Ninive, ces deux derniers probablement déjà rencontrés dans les lettres.

A son chevet se trouvait aussi son disciple préféré, Georges de Kafra, qu'il aimait « comme Nectaire aimait Evagre », Georges qu'Īšōʿyaw avait choisi parmi tous les jeunes moines de Bēṯ ʿĀwé pour l'enmener avec lui à Ninive en 628, puis à Erbil (4), qu'il avait sacré métropolite de « la terre de ses pères » quand il était devenu patriarche en 649 (5), puis qu'il avait nommé administrateur général des provinces lointaines, avec le titre de métropolite de Gondisapor (6). « L'excellent et humble Georges », qui « avait été élevé sur ses saints genoux » et qu'il avait rendu « sage en sainte doctrine », était encore aux côtés de son maître mourant.

Voyant que « Notre Seigneur allait le rappeler à Lui », les évêques demandèrent à Īšōʿyaw: « Monseigneur le catholicos, qui nommez vous pour devenir le chef de l'Eglise après vous? » Il répondit avec humilité: « Ce n'est pas à moi de choisir, mais aux Pères les évêques. Cependant il me semble que, parmi tous nos contemporains, il est préférable que ce soit Georges qui soit nommé catholicos ». Sur le moment tout le monde comprit de quel Georges il parlait, et les Pères n'auront pas d'hésitation lorsqu'il s'agira de procéder à l'élection.

Quand Īšōʿyaw rendit le dernier soupir, ce fut encore Georges de Kafra qui lui ferma les yeux, « comme Joseph ferma les yeux de son père Jacob ».

(1) On ne sait quelle fut sa maladie. On trouve des allusions à sa santé dans E. XLIV, M. XII, XVIII, XXI, C. VII, XIV.

(2) Ṣlīwa ar. p. 56-57. Isaac, métropolite de Nisibe étant mort, Īšōʿyaw avait nommé à ce siège (*Bk.* II p. 185) son disciple Georges que nous avons vu en mission en Perse.

(3) Le même qui deviendra métropolite de Gondisapor (?) Ṣlīwa, ar. p. 56.

(4) Il ne fut jamais évêque de Ninive, comme on le dit quelquefois, cf. *Assyrie chrétienne*, II, p. 345-346.

(5) Thomas de Marga, qui est ici la principale source (*Bk.* II p. 180-186; corrigé par trad. arabe p 76-80) emprunte les détails concernant Georges de Kafra à l'*Histoire ecclésiastique*, perdue, de Mār Aṯqen, moine du Grand Monastère d'Izla.

(6) Māri, ar. p. 63; lat. p. 55.

Le corps du patriarche fut déposé dans l'église de Bét ʿĀwé, qu'il avait construite (1), à côté de son maître Mār Yaʿqūb. Les deux corps et ceux « des Pères qui étaient avec eux » seront plus tard (2) transportés par Īšōʿyaw, métropolite d'Adiabène, dans le nouveau martyrion qu'il bâtira quand il renouvellera la construction de l'église (3).

Ainsi disparaissait Īšōʿyaw le Grand (4), à l'âge d'environ quatre-vingts ans, laissant derrière lui « de nombreux disciples et clients » (5). Nous en avons rencontré quelques-uns, dont certains étaient déjà aux postes clés au moment de sa mort: Georges de Kafra à Gondisapor, et ses deux homonymes persans, l'un à Prāt d'Maišān (6), le second à Nisibe. D'autres, plus jeunes, ne joueront leur rôle que quelques années plus tard, tel Ḥnānīšōʿ, le moine puis supérieur du couvent, compagnon et messager de confiance de l'évêque de Ninive (7), qui écrira l'hymne passe-partout sur Īšōʿyaw que nous avons vue, et deviendra lui-même le patriarche Ḥnānīšōʿ Ier au destin tragique.

(1) C'est par erreur que Ṣlīwa, ar. p. 56-57, dit: à Al-Madā'in Toutes les sources sont d'accord; y ajouter *The Book of the Bee*, p. 118.

(2) *Bk.* II p. 413.

(3) Le couvent de Bét ʿĀwé a été abandonné, peut-être depuis le XVIIe siècle, et est tombé en ruines. Probablement les sépultures ont-elles été violées. Cf. *Assyrie chrétienne*, I p. 236-248.

(4) Le titre est attribué par le cod. syr. Mingana 566 (*Catalogue* Selly-Oak, I, p. 1071) à un autre homonyme, plutôt le Ve (de Balad) que le IVe (b. Ezéchiel). En effet le patriarche « Īšōʿyaw le Grand » était auparavant évêque du Bā Nūhadra. Cela ne peut s'appliquer à Īšōʿyaw IV, qui était évêque de Qaṣr, alors qu'on ignore d'où était évêque Īšōʿyaw V avant de devenir métropolite du Bét Garmaï.

(5) La phrase de Thomas de Marga, *Bk.* II p. 181, s'applique à Īšōʿyaw, alors que dans la traduction de Budge elle a l'air de qualifier Georges de Kafra.

(6) Lui aussi se révoltera contre Georges de Kafra, *Bk.* II p. 186-188, qui se le réconciliera par l'intérmédiaire de Rabban Ḫūdāhwi de Bét Ḥālé, près de Ḥīra. Ṣlīwa ar. p. 57, Īšōʿyaw, pendant son catholicat, avait visité le couvent de Rabban Ḫūdāhwi, *Chron. de Seert*, II, p. 274-275.

(7) Il y a plusieurs Ḥnānīšōʿ dans les lettres d'Īšōʿyaw. Le premier est son maître, l'écrivain (E. X et M. VII), le deuxième est un des destinataires de E. XLVIII, le troisième, celui dont nous parlons (E. XIII, XLII et XLIV). La table du *Liber epistularum* ne les distingue pas toujours et fait du deuxième un évêque.

Passer en revue tous les contemporains d'Īšōʿyaw III qui acquirent quelque notoriété, notamment en littérature syriaque, demanderait une autre étude. Parmi ces « nombreux docteurs » retenons seulement ceux grâce auxquels Māri pourra noter que « de son temps on commença à écrire les annales écclésiastiques » (1) et dont Ṣlīwa (2) mentionne deux noms: Daniel bar Mariam et Mīḥā du Bét̲ Garmaï (3). Les ouvrages de ces historiens ont disparu, les quelques citations qu'on en possède confirment que le patriarche Īšōʿyaw avait veillé à ce qu'ils mettent en application les principes de saine critique qu'il avait lui-même naguère énoncés dans ses *Actes d'Īšōʿsawrān, le martyr.* On ne peut qu'en regretter davantage la perte des ouvrages de ces précurseurs (au VIIe siècle!) de l'histoire moderne.

Il serait téméraire d'essayer d'apprécier en quelques mots le rôle joué par Īšōʿyaw (4) à cette charnière de l'histoire, tant civile que religieuse. Trois empires: sassanide, romain, musulman, se succèdent au cours de sa carrière; il essaie à chaque changement de maître de dominer la situation pour le bien de l'Eglise et y réussit en grande part. Il eut surtout à affronter plusieurs crises dogmatiques; la plus importante, prolongement de celle de Ḥinānā, fut celle de Sahdōna. On se prend à rêver de ce qui serait arrivé si Īšōʿyaw n'avait pas mis tant d'opiniâtreté à le condamner (5). A la façon dont les choses se dessinaient, Sahdōna, qui jouissait de la faveur universelle, avait des chances de devenir patriarche à son tour, et c'eut été la fin du nestorianisme orthodoxe. Ici l'histoire se tait, car nous sommes sur la touche de l'économie providentielle.

J. M. Fiey O. P.

(1) Ar. p. 63, lat. p. 55.

(2) Ar. p. 56.

(3) L'un d'eux est probablement la source « ecclésiastique » de la *Chronique anonyme* de Guidi.

(4) Même un adversaire comme Bar Hebraeus rend hommage à son zèle pour l'établissement des choses de l'Église.

(5) Sa réaction ne fut-elle pas influencée par son éxode de Nisibe. à cause de Ḥnāna, au début de sa vie, qui en fut ainsi marquée?

Démétrius Cydonès

I. De la naissance à l'année 1373

Ces pages veulent être un guide et une aide pour ceux qui chercheront dans la Correspondance de Démétrius Cydonès, dans ses apologies et ses discours politiques, des données pour la biographie de l'auteur et pour l'histoire de Byzance (1). Elles doivent remplacer pour les années en cause l'Essai de chronologie que j'ai publié jadis, en étudiant les recueils de lettres de Démétrius Cydonès (2) et perfectionner les tableaux chronologiques i-vii du t. II de la Correspondance, p. 484-487. On y trouvera d'abord un rappel succinct des faits connus de la vie de Cydonès depuis sa naissance jusqu'à l'année 1341, date des premières lettres conservées. Ces faits sont connus surtout par les deux discours ou suppliques adressées l'une à Jean Cantacuzène, pour obtenir un office au palais, l'autre à Jean V Paléologue, pour être déchargé de cet office. A partir de l'année où celle-ci commence nous énonçons brièvement les événements historiques qui ont nécessairement touché Cydonès, nous citons les lettres où il y fait allusion, et, le cas échéant, nous notons l'absence de toute allusion. Pour les faits mentionnés on trouvera d'ordinaire les sources dans les notes de l'édition. Pour les autres nous supposons chez le lecteur une

(1) R.-J. LOENERTZ, *Démétrius Cydonès. Correspondance*, 2 voll. (Studi e Testi 186 et 208) Vatican 1956 et 1960. Les apologies dans G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone* etc. (Studi e Testi 56) Vatican 1931, 359-403 (Apologie de sa conversion) 403-425 (Défense de sa sincérité) 425-435 (Testament spirituel). Le Discours I à Jean Cantacuzène et le Discours à Jean Paléologue, particulièrement importants au point de vue biographique, sont réédités en tête de la Correspondance, t. I, 1-10 et 10-23.

(2) R.-J. LOENERTZ, *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès* (Studi e Testi 131) Vatican 1947, 108-122.

connaissance élémentaire de l'histoire de Byzance au XIVe siècle, telle que la racontent les Mémoires de Jean Cantacuzène, l'Histoire romaine de Nicéphore Grégoras et les Chroniques brèves grecques du XIVe et du XVe siècle. Enfin, ayant étudié ailleurs divers points touchant la chronologie de Cydonès je me suis permis de renvoyer le lecteur à ces études pour éviter les redites et abréger ce guide déjà fort prolixe.

I. – Avant la guerre civile de 1341-47

1323 c. — Naissance de Cydonès à Thessalonique. Il appartient à une famille noble, amie de Jean Cantacuzène le futur empereur. Il fait ses études sous Nil Cabasilas (qui s'appelait probablement Nicolas, avant de se faire moine). Isidore Boucheiras de Thessalonique, le futur patriarche, est le directeur spirituel de Cydonès, qui grandit dans un milieu favorable à l'hésychasme et au palamisme, dont il deviendra plus tard l'adversaire convaincu et acharné (1).

1328-1341. — Barlaam de Calabre séjourne à Thessalonique. A la demande de Jean Cantacuzène il y fait un cours sur la théologie de Denys l'Aréopagite. Cydonès, qui a dû entendre parler de lui, n'est pas identique au Démétrius de Thessalonique, ami et correspondant de Barlaam. — Durant un séjour de la cour de Andronic III à Thessalonique, Cydonès est présenté à Jean Cantacuzène, alors grand Domestique et premier ministre d'Andronic (2).

1340-1341. — Dernier séjour d'Andronic III à Thessalonique. Özbeg, khan des Mongols de la Horde d'Or menace d'envahir la Thrace et de ruiner l'empire grec. Jean Cantacuzène, ministre d'Andronic, envoie le père de Démétrius Cydonès à la Horde d'Or, pour parer la menace. Il réussit, meurt au retour à la cour de Andronic III, peut-être à Didymotique. Jean Cantacuzène pro-

(1) Pour Nil Cabasilas, maître de Cydonès, voir Apologie I dans Mercati, *Notizie*, 390-391 lin. 1005-1024 et lettre 378. Pour Isidore, lettre 43.

(2) R.-J. Loenertz, *Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gerace, avec ses amis de Grèce* dans *Or. Christ. Per.* 23 (1957) 201-202. Pour le cours sur l'Aréopagite v. Nic. Greg. XIX 1,4 = II 923,6-7 — Discours à Jean Cantacuzène § 4 p. 2, 35-3, 2.

tège Démétrius, devenu chef de famille, contre des parents malveillants qui convoitent l'héritage. — Le 15 juin 1341 Andronic meurt à Constantinople, après avoir présidé un concile à Sainte-Sophie qui condamna Barlaam. Le 20 octobre Jean VI Cantacuzène se fait proclamer empereur à Didymotique. — Si la lettre 123 à Nicéphore Grégoras est vraiment de Démétrius Cydonès, elle pourrait remonter au temps où il faisait ses études à Thessalonique (1).

II. -- Cydonès à Thessalonique et à Berrhée de Macédoine, durant la guerre civile. 1341-1345

1341-1342. — Les Thessaloniciens refusent de reconnaître Jean Cantacuzène comme empereur et expulsent les plus en vue de ses partisans. Cydonès souffre pour sa fidélité à Cantacuzène (2).

1341-1343. — Thessalonique. Lettres 11, 16 et 12, à Jean Cantacuzène. Pour la lettre 16, mal datée dans l'édition, voir t. II, Préface p. XVII n. 1 (3).

1344-1345. — Thessalonique, lettre 17 à Manuel Cantacuzène, fils de l'empereur Jean et gouverneur de Berrhée en Macédoine. — Les ennemis de Cantacuzène éloignent Cydonès de Thessalonique Il se refugie à Berrhée, auprès de Manuel Cantacuzène. — Le Grand Duc, Alexis Apocauque est assassiné le 11 juin 1345 par ses prisonniers politiques enfermés au Grand Palais de Constantinople. Quand la nouvelle est connue à Thessalonique les partisans de Jean Cantacuzène y saisissent le pouvoir, l'acclament comme empereur, et envoient auprès de Manuel Cantacuzène, à Berrhée, deux ambassadeurs, dont l'un est Nicolas Cabasilas Chamaëtos, ami de Cydonès. Celui-ci envoie à Jean Cantacuzène, en Thrace,

(1) Discours à Jean Cant. §§ 5 et 17, p. 3 et 8-9. R.-J. LOENERTZ, *Notes d'histoire et de chronologie byzantines* dans *Revue des Études Byzantines* 17 (1959) 162-166 (Dernière ambassade grecque à la Horde d'Or). V. LAURENT, *L'assaut avorté de la Horde d'Or contre l'empire byzantin* dans *R.É.B.* 18 (1960) 145-162.

(2) Discours à Jean Cant. §§ 6 et 7, p. 3-4.

(3) Pour les lettres à Jean Cantacuzène v. R.-J. LOENERTZ, *Note sur une lettre de Démétrius Cydonès à Jean Cantacuzène* dans *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 405-408. Edition revue et corrigée dans R.-J. LOENERTZ, *Byzantina et Franco-Graeca*, Rome, 1970.

sa lettre 6, où il le félicite pour le succès de sa cause à Thessalonique. Avant la fin d'août les adversaires de Cantacuzène, ayant ressaisi le pouvoir à Thessalonique, massacrent un grand nombre de ses partisans, réfugiés dans la citadelle. A Berrhée, lors d'une cérémonie en l'honneur des victimes, Cydonès prononce sa « Monodie sur les morts de Thessalonique ». Il y écrit (fin été-automne) les lettres 7 et 8 à Jean Cantacuzène et les lettres 27 et 26, au protosébaste (Léon Calothétos), auprès de Cantacuzène. Les lettres se sont suivies à brève distance. Manifestement Cydonès profitait des messagers officiels qui reliaient le quartier général de Manuel Cantacuzène (Berrhée) à celui de son père. La lettre 27 a pu être portée par le même courrier que la lettre 7, la lettre 26 ensemble avec la lettre 8. Les lettres à Jean Cantacuzène contiennent des allusions nombreuses à la situation politique et à des événements récents: massacre des nobles à Thessalonique (7,60; 8,19); alliance de Cantacuzène avec les Turcs (8,11-12); succès de Cantacuzène en Thrace (8,4-11); position élevée de Cantacuzène sous feu Andronic III (7,33). Des lettres 27 et 26 à Calothétos il ressort que le destinataire avait quitté Thessalonique quand Cydonès s'y trouvait encore. Les lettres 7 (lin. 63) et 26 (lin. 7) rappellent la ruine de la famille Cydonès, à la suite des troubles politiques.

III. - En Thrace, durant la guerre civile. 1336-1347

1346-1347. — Cydonès, parti de Berrhée, a rejoint la mer et s'est embarqué pour rejoindre Cantacuzène en Thrace. Il a d'abord fait naufrage, puis, poursuivant sa traversée, a souffert de la faim, parce que des vents contraires retardaient son bateau; enfin il a eu affaire à des pirates dans l'Hellespont, et à des pillards turcs une fois débarqué. Mais la compagnie de l'empereur (Jean Cantacuzène) lui fait oublier toutes ces misères, qu'il raconte à Manuel, fils de Jean, dans la lettre 19, écrite peut-être à Sélymbrie, quartier général de Cantacuzène depuis le printemps 1345. — Se séparant de nouveau de Cantacuzène, Cydonès se rendit dans une petite ville de Thrace, où il tomba malade. Il était convalescent le jour de l'an, 1er septembre 1346, et le lendemain il écrivit la lettre 5. On y lit une description de la maladie de Cydonès (p. 26-27, lin. 4-17 et p. 31, lin. 168-171) qui rejoint celle de la lettre 10. — Deux années s'étaient écoulées depuis que Cydonès avait quitté

sa famille et ses familiers, quand l'occasion se présenta de faire parvenir une lettre à Thessalonique. Il en profita pour envoyer à son ancien maître et directeur spirituel, Isidore, la lettre 43, écrite sûrement dans la même localité de Thrace que les lettres 10 et 5. Toutes ces lettres sont pleines du souvenir pénible de l'année 1346 commençante, de même que la lettre 18 à Manuel Cantacuzène, qui suivit de près et a pû être écrite dans la même localité. — Vers la fin de l'année 1346 Jean Cantacuzène, quittant son quartier général de Sélymbrie, campa sous les murs de Byzance, près du Pont-du-Chameau. Dans la ville ses partisans secrets complotaient pour la lui livrer. Cydonès, rentré à Sélymbrie, y demeure et ne suit pas l'empereur au camp, mais lui envoie la lettre 9, pleine du pressentiment de la victoire désormais prochaine. Sélymbrie n'est pas nommée, mais désignée (lin. 16) comme résidence (κάθεδρα) de l'empereur.

IV. — Au service de Jean VI Cantacuzène. 1347-1354

1347-1348. — La nuit du 2 au 3 février 1347 Jean Cantacuzène entra à Constantinople. Il trouva le trône patriarcal vacant et le patriarche Jean XIV déposé par un synode, réuni sur l'ordre de l'impératrice-régente Anne Paléologine. Cydonès compose la supplique connue sous le titre *Oratio ad Joannem Cantacuzenum I*, et le panégyrique de l'empereur ou *Oratio ad Joannem Cantacuzenum II*. Il entre au service de Jean Cantacuzène, dont il devint bientôt chancelier et ministre, office qu'il exerça jusqu'à la fin du règne. Son ancien maître, Nil Cabasilas se fixa pareillement à Constantinople dès les débuts du nouveau règne, et, le 17 mai 1347 un autre de ses maîtres, Isidore de Boucheiras de Thessalonique, fut élu patriarche oecuménique. Peu après, Cydonès recommanda chaudement à cet ancien maître d'école un prêtre maître d'école, du nom de Pergamènos (lettre 86). Il invita son ami Nicolas Cabasilas (neveu de Nil) à Constantinople pour profiter du règne de leur commun ami Cantacuzène, pour lequel Cabasilas avait risqué sa peau en 1345, quand ses adversaires reprirent le dessus à Thessalonique (lettre 87). Cabasilas, attiré aussi à Constantinople par le prestige de l'oncle Nil, vint effectivement s'y établir. — La jeune impératrice Hélène Cantacuzène Paléologine se mit peut-être à l'école de Cydonès (comme fit plus tard son fils

Manuel II) pour l'étude de la langue et de la littérature classiques. C'est ce que ferait supposer le ton de la lettre 389, adressée à elle, qui se lit comme l'éloge d'un maître plein d'autorité donné à une élève qui promet. Il faut comparer cette lettre à la lettre 222, adressée à la même Hélène un demi-siècle plus tard. Cette fois c'est Cydonès qui s'incline profondément devant la femme auguste, mûrie par les ans, le pouvoir et par une vie saturée d'épreuves. — La lettre 72 (datée 1347-1349 dans l'édition) remonte aux premiers mois du règne de Jean Cantacuzène (fin 1347?). Le destinataire, Maxime Lascaris Calophéros, ancien dignitaire à la cour (de la régente Anne Paléologine) vient de se faire moine à l'Athos, à la grande surprise de Cydonès. L'amitié de Cydonès, partisan et ministre de Jean Cantacuzène, avec Maxime surprend, car celui-ci était un adversaire de Cantacuzène et de Grégoire Palamas, le théologien qui avait les faveurs de l'empereur. Avant de se rendre à l'Athos Maxime avait combattu à Constantinople les théories de Palamas, était en bon termes avec Grégoire Acindyne, adversaire du palamisme, et s'était réfugié en territoire étranger (à Péra sans doute) pour se soustraire au pouvoir de Cantacuzène. Mais à l'Athos Maxime subit l'influence de Palamas, qui y séjourna quelques mois entre septembre 1347 et octobre 1348. L'attitude de Maxime à cette époque inquiéta vivement Grégoire Acindyne. Après le décès de ce dernier († 1348), en septembre 1350, Maxime abjura les doctrines d'Acindyne et des Latins, et promit de ne plus se réfugier à l'étranger. Plus tard, sous le règne personnel de Jean V Paléologue, Maxime se rapprocha de nouveau des Latins, fit profession de foi catholique et romaine, et joua un rôle dans les négociations pour la réunion des églises. Ses hésitations et ses variations durant les années 1347-1350 et plus tard encore sont un signe des temps. Ses relations avec Cydonès sont documentées par la seule lettre 72. Mais il est intéressant de noter que son frère Jean avait été page à la cour de Jean V Paléologue, peut-être encore au temps de la régente Anne, et qu'en décembre 1351 il était fonctionnaire de Jean V, alors en résidence à Thessalonique. Manifestement Cydonès, ministre et ami de Cantacuzène, avait aussi des relations dans le camp des opposants à celui-ci, notamment en ce qui concerne les questions religieuses et théologiques. — La lettre 40 répond à un ami thessalonicien, dont Cydonès venait de lire une lettre à l'empereur, un empereur éprise de littérature. C'est probablement Jean Cantacuzène, qui paraît sous le même

aspect dans la lettre 88, à un ami religieux. Celle-ci date de la grande Peste de 1348. On y trouve pour la première fois une critique des moines ignorants et barbus, dont Cydonès devait tant se moquer dans la suite. Cette hostilité contre les principaux tenants de l'hésychasme et du palamisme est le premier indice de l'évolution religieuse et intellectuelle, qui aboutit rapidement à une position toute opposée à celle que Cydonès tenait du milieu dont il était sorti. Il est impossible que Jean Cantacuzène ne s'en soit pas rendu compte. Néanmoins il lui garda sa confiance. Cette capacité de se faire aimer, même par ceux dont il ne partageait pas, ou ne partageait plus, les vues, est un trait qu'on retrouve tout au long de la vie de Cydonès. — Au temps de la lettre 88 la mère et les frère et sœurs de Cydonès vivaient toujours à Thessalonique, et il avait pour ami à Constantinople un médecin, Georges, qui est probablement le philosophe homonyme, destinataire des lettres 31-34, 97, 110 et 344. Cydonès plaisante sur le peu de confiance que Georges a dans sa science médicale, puisqu'il a quitté Constantinople au moment où la peste sévissait.

1348-1349. — En l'absence de Jean Cantacuzène les Génois de Péra attaquent Constantinople, défendue par l'impératrice Irène et par le despote Manuel Cantacuzène, fils de Jean. Après son retour à Constantinople Jean Cantacuzène envoie Manuel gouverner le Péloponnèse byzantin. Manuel y arrive le 25 octobre 1349. Peu après, Cydonès lui adresse la lettre 20, où il rappelle son séjour auprès de lui en 1345.

1349-1350. — Jean Cantacuzène projette de se faire moine, d'abord au monastère de S. Mamas, puis dans celui de S. Georges des Manganes. Nicolas Cabasilas et Démétrius Cydonès doivent le suivre. C'est peut-être alors que ce dernier acquit un *adelphâton* aux Manganes. Le projet échoua, parce que Jean Cantacuzène dut secourir Thessalonique, menacée par les Serbes.

1350-1351. — Jean Cantacuzène et Jean Paléologue à Thessalonique. En décembre 1350 Jean Lascaris Calophéros, le frère de Maxime, (et ami ou futur ami de Cydonès) est chargé d'exécuter un ordre de Jean V, avec un collègue, Manuel Cydonès, inconnu par ailleurs.

1351-1352. — Concile des Blachernes (du 27 mai au 9 juin 1351). Le tome synodal, promulgué le 15 août, canonise la doctrine

de Grégoire Palamas. Mais la résistances des antipalamites (dont Cydonès) se prolonge jusque vers la fin du siècle. — Le 13 février 1352, Génois d'une part, Vénitiens, Aragonais et Grecs coalisés de l'autre, se livrent une bataille navale indécise dans le Bosphore. Le 6 mai Jean Cantacuzène conclut une paix séparée avec Gênes. Il part en guerre contre son collègue et gendre, Jean V Paléologue, qui, de Didymotique, a rouvert les hostilités cessées en 1347. Cydonès, chancelier de Jean Cantacuzène, ne l'accompagne pas dans cette campagne, durant laquelle il écrit les lettres 14, 15 et 13 à Jean Cantacuzène, les lettres 41 et 57 aux secrétaires de celui-ci, la lettre 64 à un diplomate à ses services, les lettres 59 et 63 à quelqu'un de son entourage. L'allusion à l'Hèbre dans cette dernière lettre ne se réfère pas à la bataille du 26 septembre 1371 où les Grecs n'étaient pas directement engagés, mains à un épisode de la guerre de Thrace, en automne 1352. La lettre 51 à Jean Pothos, dans le Péloponèse, y fait allusion pareillement.

1352-1353. — Jean V Paléologue, installé à Ténédos, domine la mer. Cydonès, écrivant à son frère Prochore, moine à l'Athos (lettre 58), se plaint de ce que le « tyran » de Ténédos rend difficile les communications, et n'a pas fait parvenir à l'Athos les lettres que Cydonès lui avait envoyées pour qu'il les expédiât à Prochore. Le « tyran » est donc à la fois un ami et un ennemi. Ses relations avec lui n'empêchent pas, cependant, que Cydonès continue son service pénible au palais impérial (lin. 44-49).

1353-1354. — Au printemps 1353 Jean Cantacuzène prend comme collègue et fait proclamer empereur son fils Matthieu, tandis qu'on omet dans les acclamations rituelles le nom de Jean V, tout en maintenant celui de sa mère. Cydonès n'approuve pas cet acte, et plus tard (dans l'*Oratio ad Joannem Palaeologum*) il s'en fera un mérite auprès de Jean V. En février 1354, le patriarche Calliste s'étant réfugié près de Jean V pour ne pas devoir couronner empereur Matthieu Cantacuzène, Jean Cantacuzène le fait remplacer par Philothée Kokkinos, qui procède au couronnement. Nicolas Casabilas prononce le panégyrique de circonstance. — Le 22 novembre 1354, Jean Paléologue, aidé par l'aventurier Génois Francesco Gattilusio (auquel il donnera sa sœur Marie en mariage et la seigneurie de Lesbos) pénètre dans l'enceinte de Constantinople. Le 10 décembre Jean Cantacuzène abdique et se fait moine. Cydonès accomplit auprès de lui, jusqu'au bout, les

fonctions de chancellier et ministre. Devenu le moine Joasaph, Cantacuzène réside tantôt au monastère de S. Georges des Manganes, tantôt dans celui de Charsianite ou de la Néa Peribleptos, qu'il fait restaurer. Cydonès se retire aux Manganes où se retrouvent un groupe d'amis, en partie thessaloniciens.

V. – Sous Jean Paléologue, jusqu'au primier voyage en Italie. 1355-1369

1354-1355. — Le 24 décembre 1354 Cydonès achève sa version du *Contra Gentiles* de S. Thomas d'Aquin. Retiré dans son *adelphâton* au monastère des Manganes il écrit la lettre 49 au Thessalonicien Alexis Cassandrène. Il commence la version de la *Somme théologique* de S. Thomas. Il découvre au monastère S. Jean Baptiste de Pétra les Actes (abrégés) du huitième concile oecuménique et les fait traduire en latin par le dominicain Filippo Incontri du couvent de Péra. L'étude des œuvres de S. Thomas déclanche chez lui une crise religieuse, qui l'amène à professer le catholicisme romain. Dès 1357, fr. Philippo Incontri le considère comme catholique (1). Quatre apologies, documentent son évolution religieuse. Elles ne sont pas datables avec précision. Ce sont: 1° L'apologie de sa conversion (inc. Δέομαι πρὸς Θεοῦ), 2° La défense de sa sincérité (inc. Ἐγώ σε πόρρωθεν), 3° Son testament spirituel (inc. Οἶδα πολλοὺς ἐπιπεσομένους), 4° La défense de l'autorité des Pères latins (inc. Σὺ μὲν οὐδὲν γελοιότερον). On peut y ajouter 5° La défense de S. Thomas d'Aquin contre Nil Cabasilas, composée peu après la mort de Nil (1365) (inc. Ἡ μὲν κατὰ τῶν Λατίνων) (2). — Durant sa crise religieuse Cydonès écrit sa lettre 378 à son ancien maître Nil Cabasilas (qui devint métropolite de Thessalonique en

(1) Sur Jean Lascaris Calophéros (et son frère Maxime) v. A. Eszer, *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros*, Wiesbaden 1969. D. Jacoby, *Jean Lascaris Calophéros* dans *R.É.B.* 26 (1969) 189-228. R.-J. Loenertz, *Pour la biographie de Jean Lascaris Calophéros* à paraître dans *R.É.B.* 28 (1970).

(2) Th. Kaeppeli, *Deux nouveaux ouvrages de fr. Philippe de Péra O.P.* dans *Archivum FF. Praed.* 23 (1953) 163-194. Pour l'apologie des Pères latins (inédite dans cod. Vat. gr. 1879, f. 50-59) v. R.-J. Loenertz, *Correspondance de Manuel Calécas* (Studi e Testi 152) Vatican 1950, 4. L'apologie pour S. Thomas dans codd. Vat. gr. 614, f. 110-116; Vat. gr. 1103, f. 1-52; Vindobon. theol. gr. 260, f. 1-110.

1361) pour lui demander conseil sur la manière de résister aux arguments des polémistes latins. Mais il se peut que la lettre soit ironique, et destinée en réalité à justifier une décision déjà prise. La période de vie privée qui suivit l'abdication de Jean Cantacuzène, et que Cydonès passa dans sa retraite des Manganes, lui sembla brève dans la suite, mais il est difficile de dire si elle dura des semaines, des mois, ou même deux ou trois années. La lettre 49, qui remonte sûrement à cette époque, est adressée à Alexis Cassandrère, un Thessalonicien appartenant au groupe d'amis qui vivaient aux Manganes où ils se réunissaient autour de Cydonès. Alexis était parti (à Thessalonique, nous apprend la lettre 50) pour entrer en possession d'une fortune (succession?). Cydonès le plaisante sur sa nouvelle richesse, lui conseille d'en faire bénéficier des gens qui le méritent, le prévient qu'à son retour il sera jugé par le groupe des Manganes et qu'au besoin on l'y retiendra captif, surtout s'il ne comble pas ses amis des richesses dont se vante Diplobatatzès (un personnage qui paraît déjà sous les mêmes traits en 1352, dans la lettre 51, et de nouveau dans la lettre 50). Mais Cydonès est sûr que la captivité aux Manganes paraîtra douce à Alexis. — Le 15 décembre 1355, après des pourparlers prolongés avec Paul, archevêque latin de Smyrne, Jean V Paléologue promet par écrit au pape Innocent VI de réaliser graduellement l'union des Églises, en échange d'une aide déterminée, que le pape fournirait à l'empire grec, à chaque étape du processus de réunion. Cydonès ne figure point parmi les personnages grecs faborables à l'union, nommés à l'occasion de ce projet et de l'ambassade grecque qui porta en Avignon le chrysobulle du 15 décembre, et dont faisait partie Nicolas Sigèros. Cydonès ne parle nulle part de Sigèros, qu'il a pourtant dû connaître, car il était au service de Jean Cantacuzène depuis 1347 et à celui de Jean V jusqu'en 1357 au moins, comme latiniste de la chancellerie impériale. — Les lettres 61 et 62 remontent également au temps où Cydonès était simple particulier (ἰδιώτης 62,48) mais jouissait à la cour d'un certain crédit, présage d'une prochaine rentrée en grâce. Très obscures pour nous, elles s'éclairent un peu l'une l'autre quand on suppose qu'il s'agit des mêmes personnes et des mêmes affaires. Le destinataire de la lettre 61, Georges — sûrement Synadène Astras de Thessalonique, ex-officier de Cantacuzène — a obtenu de l'empereur le gouvernement d'une petite ville (Ainos en Thrace, d'après la lettre 96, 49). Depuis qu'il s'y

est rendu il n'écrit plus à personne. Enfin une lettre de lui vient d'arriver. Mais son contenu, plus encore que le silence précédent, fournit à son ennemi Pothos des prétextes pour le desservir auprès de l'empereur, et il risque de perdre son gouvernement. Pothos menace aussi de le dénigrer auprès de Cassandrène. Malheureusement Cydonès omet le prénom de ce personnage, qui a pû être Alexis, ou Démétrius, tous deux Thessaloniciens, ou encore un troisième, inconnu. Un personnage prénommé Markos menace de proférer des accusations encore pires. Mais on ne peut pas décider si Markos est le prénom de Pothos, ou si c'est une personne distincte. La construction permet d'entendre la phrase dans les deux sens. — La lettre 62 est destinée à un ami bien en cour à une époque où Cydonès n'a aucune autorité dans l'état, comme au temps de la lettre 61. Cydonès demande à un ami d'intervenir auprès de l'empereur en faveur du gouverneur d'Ainos, lequel s'était présenté au destinataire muni d'une recommandation de Cydonès. Celle-ci n'ayant produit aucun effet, l'ami revient à la charge. Le gouverneur d'Ainos n'est pas nommé mais il y a toutes les chances pour que ce soit Georges Synadène Astras. — Par opposition aux lettres 49, 61 et 62, la lettre 38, à Prochore Cydonès, frère de Démétrius et moine dans un couvent de l'Athos, montre Cydonès exerçant de nouveau, mais depuis peu, des fonctions publiques. Prochore, en bon contemplatif, craint pour le vie spirituelle de son frère, et celui-ci s'excuse en déclarant qu'il a dû accepter malgré lui le fardeau dont on l'a chargé. Ce fardeau est appelé de son nom propre et technique (μεσάζων) dans la lettre 50. Celle-ci fait suite à la lettre 49. Mais dans l'intervalle qui les sépare un fait nouveau s'est produit. Cydonès est redevenu ministre et chancelier comme sous Jean Cantacuzène. Il exercera ces fonctions pendant trente ans, c'est-à-dire jusqu'en 1387, avec une interruption brève en 1373 et une autre plus longue sous Andronic IV, et des congés occasionnels. Alexis Cassandrène, le destinataire de la lettre 50, est toujours au loin, et cette fois on précise qu'il est à Thessalonique, sa patrie et celle de Cydonès. Il y jouit de la fortune récemment acquise, au point qu'il oublie les Manganes et tout ce que ce nom représente d'idéal. La paix règne dans l'empire, mais le souvenir d'une guerre civile récente (1352-1354) est vivant. Une pointe contre le richard Diplobatatzès est commune aux lettres 49, 50 et 51, celle-ci antérieure de trois ou quatre années. Une autre pointe est dirigée contre les moines (hésychastes),

qui promènent dans la palais impérial leurs barbes et leur théologie. C'est la deuxième pointe de ce genre, la première se trouvant, dès 1348, dans la lettre 88.

1356-1357. — S. Pierre Thomas, nonce apostolique, à Constantinople. Jean Lascaris Calophéros fait profession de foi catholique romaine avec plusieurs « barons » de l'empire. Ces événements n'ont laissé aucune trace dans la correspondance de Cydonès. — Au printemps 1357 des corsaires de Phocée font prisonnier Khalil, fils de l'émir des Turcs ottomans, Orkhan. Celui-ci offre une trêve d'armes à Jean Paléologue, avec lequel il est en guerre, si on relâche son fils. Jean V consent, mais le gouverneur de Phocée, le protosébaste Léon Calothétos, refuse de livrer son prisonnier. Jean essaie en vain de l'y contraindre par la force. Finalement il doit payer la forte somme à Calothétos, et lui accorder une promotion dans la hiérarchie aulique. Cydonès, ami de vieille date de Calothétos (lettres 27 et 26, de 1345) suspect à la cour (46, lin. 31), déclare à son ami Georges Synadène Astras, gouverneur de Lemnos, qu'il songe à s'expatrier. — Au printemps 1358, Jean V, installé dans l'îlot d'Arkla, traite avec Orkhan. Constantin Asanès qui a préparé le terrain pour les négociations, l'accompagne. Cydonès lui adresse sa lettre 3, où il dit pompeusement qu'Asanès travaille à réconcilier l'Asie (Orkhan) avec l'Europe (Jean V Paléologue) (1).

1358-1359. — Georges Synadène Astras, gouverneur de Lemnos. Dans la lettre 46 Cydonès félicite Astras, qui vient de prendre possession du gouvernement, longtemps convoité, de la célèbre Lemnos. De cette manière il a placé un puissant rempart d'eau entre lui et les barbares (Turcs). Cydonès aussi rêve de partir en Italie, en France, plus loin encore, plutôt que de rester à Constantinople, où il est en butte aux soupçons, surtout maintenant à cause de la conduite ambitieuse de Calothétos (le protosébaste Léon, son vieil ami). Sûrement Astras ne blâmerait pas Cydonès, si celui-ci imitait son exemple en quittant Byzance. — De la lettre 47 on peut dire seulement qu'elle est postérieure à la lettre 46. Astras

(1) Loenertz, *Correspondance de Manuel Calécas*, 7,5. Dans *Dém. Cyd., Correspondance*, lettre 46 lin. 33 (t. I p. 80) n'ayant pas identifié Calothétos, je n'ai signalé en note aucune source. Dans le t. II, App. D 1 (p. 434 n. 1) j'ai omis de citer Nic. Greg., III 558,8-563,23.

est toujours gouverneur d'une île — sûrement Lemnos — où Cydonès devra peut-être chercher refuge, tant les Barbares font des progrès en terre ferme. Il y a peut-être là une allusion à la perte de Didymotique et d'Andrinople. La mention d'un Paléologue habitant l'île qu'Astras gouverne, relie cette lettre à la lettre 54, anépigraphe, mais destinée au gouverneur d'une île, sans nul doute Astras gouverneur de Lemnos. Lemnos et son gouverneur Astras sont de nouveau nommés dans la lettre 108. Cydonès vient de faire une maladie grave, pendant qu'une épidémie sévissait à Constantinople. A Lemnos elle dure encore, et Cydonès tremble pour Astras. Il s'agit sans nul doute de la peste de 1361-1362, dont on trouve le souvenir dans la lettre 73 ainsi que dans les lettres 109-111, qui suivent la lettre 108 dans les collections manuscrites.

1359-1360. — S. Pierre Thomas, légat apostolique, à Constantinople, à la tête d'une petite flotte. Expédition contre Lampsaque. Simon Atoumanos, ex-moine de Stoudiou, évêque de Gérace, à Constantinople (dans la suite du légat?). Il y a audience brève auprès de Jean V, Cydonès se lie d'amitié avec lui [1].

1360-1361. — Voyage de Cydonès à Thessalonique. Décès de sa mère. Il ramène à Constantinople ses trois sœurs, dont l'une meurt peu après (lettre 110,22 de 1361-1362).

1361-1362. — La peste sévit pendant toute une année dans les états de Jean V Paléologue. Matthieu Cantacuzène, après avoir juré fidélité à Jean V, s'établit à Mystras avec sa famille. Son père, l'ex-empereur Jean VI, l'accompagne et reste avec lui une année entière. Dans sa suite de trouvent le Thessalonicien Démétrius Cassandrène et le scribe Manuel Tzycandylès. Son arrivée à Mystras manque de provoquer un conflit entre ses hommes et ceux de son frère, le despote Manuel, gouverneur du Péloponèse byzantin. Quand il apprend la nouvelle, Cydonès écrit la lettre 275, destinée probablement à Démétrius Cassandrène. Le 9 avril 1362 Manuel Tzycandylès achève de copier le Plutarque cod. Ambrosianus D 538 inf. Démétrius Cassandrène meurt peu après et Constantin Amantianos, archiâtre (de la cour de Mystras) compose son épitaphe, qui est transcrite dans le cod. Ambrosian. D 538 inf., à la suite du Plutarque, avec plusieurs épigrammes.

[1] Sur Simon Atoumanos v. G. FEDALTO, *Simone Atumano, monaco di Studio, arcivescovo di Tebe, secolo XIV*, Brescia 1968.

L'un d'eux, en l'honneur de Démétrius Cassandrène, est l'œuvre de Georges Cydonès, dit le philosophe. Les autres sont des inscriptions dédicatoires, dont quelques-unes pour des objets présentés à l'église S. Georges des Manganes de Constantinople. — La lettre 30 est adressée à Raoul Métochite, un antipalamite (identique probablement avec l'épistolographe Manuel Raoul) dont Cydonès avait fait la connaissance durant un séjour de Raoul Métochite à Constantinople et qui, rentré dans le Péloponèse auprès des princes (Matthieu et Manuel Cantacuzènes), s'était plaint que Cydonès l'oubliait. Cydonès s'excuse et fait remarquer à son correspondant qu'il l'a fait saluer en écrivant au philosophe Georges. Ce dernier, après une série de déplacements en Chypre, en Palestine, et peut-être en Occident, qui rendaient difficile la correspondance, vient d'écrire à Cydonès, peut-être de Chypre, peut-être déjà du Péloponèse. La lettre à laquelle Cydonès répondit par sa lettre 31 était arrivée à Constantinople pendant que Cydonès était absent (lin. 76), à Thessalonique, où il était allé après le décès de sa mère et d'où il ramena ses trois sœurs, comme nous l'apprend la lettre 110, postérieure de peu à la lettre 31. En son absence, celle-ci était tombée dans le domaine public, causant un grand scandale. En effet, Georges y attaquait le légat apostolique (S. Pierre Thomas) et fr. Philippe (Incontri O. P. inquisiteur en Romanie) auquel il s'était confessé autrefois, faisant acte ainsi de catholique romain. La lettre 110, qui a dû suivre d'assez près la lettre 31, mentionne de nouveau les attaques de Georges contre fr. Philippe et nous apprend que Georges était médecin, que Cydonès souffrait d'asthme et de vertiges depuis un an et que la peste faisait rage à Constantinople. C'est celle des années 1361-1362 que nous retrouvons dans les lettres 108 à Georges Astras et 109 à Constantin Asanès, tandis que la maladie de Cydonès occupe une large place dans la lettre 73, la première adressée à Jean Lascaris Calophéros [1].

1362-1363. — Pendant que Cydonès était malade, au point de ne pas pouvoir exercer ses fonctions ministérielles, son ami, Jean Lascaris Calophéros, épousa (par procuration) Marie, fille

[1] Sur fr. Philippe v. R.-J. Loenertz, *Fr. Philippe de Bindo Incontri O. P. du couvent de Péra, inquisiteur en Orient* dans *Arch. FF. Praed.* 18 (1948) 265-280.

de Matthieu Cantacuzène et nièce d'Hélène, l'épouse de Jean V. Celui-ci, redoutant les conséquences possibles de cette union d'un Lascaris et d'une Cantacuzène (avec lesquels il s'était récemment réconcilié), entre en colère, au point que Calophéros se mit en sûreté à l'étranger. Cydonès le console et le conseille dans sa lettre 73. Dans la suite les lettres à Calophéros, dont la carrière est bien connue (grâce surtout à ses relations avec l'Occident), sont d'un grand secours pour la datation de la correspondance de Cydonès.

1363-1364. — Expédition militaire et navale de Jean V Paléologue contre Jean-Alexandre Asên, tsar des Bulgares. — Nil Cabasilos, metropolite de Thessalonique, meurt à Constantinople, sans avoir pris possession de son siège. Après sa mort Cydonès a connaissance de son ouvrage contre les Latins et il le réfute dans sa Défense de S. Thomas d'Aquin (inc. Τὰ μὲν κατὰ τῶν Λατίνων). Le père de Nicolas Cabasilas étant mort à Thessalonique, Nicolas s'y rend pour régler la succession, que les déficiences de la justice et la cupidité de certains parents rendent difficile, et il envoie à Cydonès une lettre (inc. Ἐξ οὗ προσειπόντες) conservée et plusieurs fois imprimée. Cydonès répond par la lettre 124, qu'il confie à quelqu'un qui s'embarque sur une galère thessalonicienne, en partance pour son port d'attache après avoir pris part à l'expédition de Jean V Paléologue (contre les Bulgares). La galère périt corps et biens et Cydonès écrit la lettre 125 à Cabasilas (en y joignant le texte de la lettre 124, conservée dans son copie-lettres). — Pendant que Jean V continue la campagne de Bulgarie, où il assiège Mésembrie, le synode donne comme successeur au patriarche Calliste, mort à Serrhes, l'ex-patriarche Philothée Kokkinos (peut-être le 12 février 1364). Jean V, de retour à Constantinople, refuse d'abord de proclamer Philothée, son ancien ennemi. Il consent finalement, en partie au moins grâce à l'intervention de Cydonès et en échange de la promesse que Philothée ne molestera pas les antipalamites (dont Prochore, le frère de Cydonès). Philothée est intronisé le 8 octobre 1364. Le moment coïncide avec le retour à Constantinople de Nicolas Cabasilas, dont plusieurs lettres à destination de Thessalonique datent de ce temps (1). On y voit entre autres qu'une épidémie éprouvait Byzance à ce moment. C'est probablement celle qui sévit à Thessalonique un peu

(1) Loenertz, *Dém. Cyd.* t. I, App. I, 1-5, p. 169-172.

plus tard, et pendant laquelle mourut Georges Synadène Astras. — Cydonès avait repris ses fonctions auprès de Jean V quand (mi-été 1364) arriva à Constantinople une lettre de Simon Atoumanos, adressée à l'empereur, écrite en automne 1363, et portée par Théophylacte Dermocaïte, ambassadeur grec à Venise en 1362-1363. Simon conseillait à l'empereur d'envoyer une ambassade au pape Urbain V, pour promouvoir une croisade au secours de Byzance. Il annonçait qu'Urbain V venait de le transférer de son évêché de Gerace à celui, un peu plus important, de Cassano (peu avant le 5 août 1363). Cydonès répondit (en son nom et en celui de l'empereur) par la lettre 93, confiée probablement à Michel Malaspina de Gênes, porteur d'une lettre de l'empereur à Urbain V, à laquelle le pape répondit le 16 octobre 1364. La lettre de Cydonès reflète les sentiments amers de Jean V, déçu par les promesses d'aide de l'Occident, qui n'ont pas même reçu un commencement d'exécution.

1364-1365. — L'hégumène de Lavra (Jacques Tricanas) expulse de son monastère les moines réfractaires au Palamisme, parmi eux Prochore Cydonès, frère de Démétrius. Georges Synadène Astras, gouverneur de Lemnos, auquel l'empereur a donné autorité sur l'Athos, où à tout le moins sur Lavra, n'intervient pas avec l'énergie que Cydonès aurait désirée. Celui-ci la lui reproche dans la lettre 96. Sur ces entrefaites, et pendant que la peste, qui a cessé à Constantinople, dure encore dans les provinces occidentales, l'impératrice douairière Anne Paléologine (Jeanne de Savoie), mère de Jean V, meurt à Thessalonique. La ville étant menacée par un danger grave, les autorités locales envoient une ambassade auprès de l'empereur, le priant de venir lui-même à Thessalonique, ou d'envoyer un de ses fils (Andronic, âgé de 16 à 17 ans ou Manuel, de deux années plus jeune). Mais l'empereur est sur le point de partir en guerre contre un parti de pillards turcs et à sa place il envoie Georges Synadène Astras. Aux ambassadeurs qui rentrent à Thessalonique, Cydonès confie les lettres 94 et 65. Dans cette dernière Astras n'est pas nommé, mais clairement désigné comme un remplaçant de l'empereur, « le meilleur » après celui-ci. Mais Astras, à peine arrivé à Thessalonique, y meurt, victime, semble-t-il, de l'épidémie. Cydonès est tellement touché par ce deuil qu'il se retire pour quelque temps dans sa retraite de S. Georges des Manganes. Il y écrit ses lettres 98, au thessalonicien Tarchaniote, et 105, à un médecin thessalonicien. —

Après un séjour dans le Péloponèse, dont témoignent les lettres 31, 110 et peut-être 32, Georges le philosophe avait repris le bâton du voyageur. Il était allé en Palestine, à Rhodes, en Italie, en Crète. Là il avait été soupçonné d'intelligence avec les «traitres», vraisemblablement les colons vénitiens rebelles, et l'empereur (Jean V) était intervenu auprès des autorités (vénitiennes) pour obtenir sa libération. Puis Georges était revenu dans le Péloponèse, où il écrivit à Cydonès, attaquant encore une fois le légat apostolique (C'était toujours S. Pierre Thomas, qui avait visité la Crète, au cours de sa légation, 1359-1362). Il attaquait aussi S. Thomas d'Aquin, qu'il reprochait à Cydonès de préférer aux penseurs grecs, et que celui-ci défendit dans lettre 97. Mais bientôt, et assez soudainement, par un de ces revirements dont il semble avoir été coutumier, Georges se « réconcilia » avec la pensée du docteur latin, dont il se déclara admirateur dans une lettre à laquelle répond la lettre 33 de Cydonès. Entre les lettres 97 et 33 Georges avait de nouveau quitté de Péloponèse, et Cydonès s'était temporairement éloigné de la cour impériale. Il s'agit probablement de la retraite aux Manganes dont parlent les lettres 98 à Tarchaniote et 100 à un médecin thessalonicien. L'empereur, et un Cassandrène (dont on ne dit pas le prénom), qui avait des parents dans le Péloponèse, apprirent avant Cydonès le retour de Georges en Morée et lui écrivirent avant lui. Dans la lettre 33 Cydonès s'excuse de ce retard, et il nous fait connaître du même coup quelles hautes et bonnes relations l'antipalamite Georges gardait à Constantinople (1).

1365-1366. — Au printemps 1365 le grand ami de Cydonès, Jean Lascaris Calophéros, vient en Occident. Il s'était muni de lettres de Roger des Pins, grand-maître des Hospitaliers de Rhodes, qui attestait sa conversion au catholicisme. A Venise Pierre Ier de Lusignan, roi de Chypre, et le doge Lorenzo Celsi, lui donnèrent pareillement des lettres de recommandation. En Avignon, le 18 avril 1365, Urbain V lui fit remettre des lettres nombreuses en vue de son retour en Orient. Les unes prévoient un retour à Constantinople, ou dans une colonie génoise d'Orient, Péra ou Chios, les autres prévoient un retour par Venise. Calophéros choisit cette

(1) Dans l'édition de la lettre 33, lin. 52-53, j'ai oublié de citer Platon, *Timée* 41 d.

dernière route, et à Venise il se joignit à la croisade que Pierre de Lusignan et S. Pierre Thomas s'apprêtaient à diriger contre Alexandrie. Parmi les lettres papales du 18 avril 1365 il y en avait quatre adressées à des Byzantins catholiques, que le porteur, Caloph éros, n'a pas pu remettre en personne aux destinataires à cause de l'itinéraire choisi. C'étaient: 1° Démétrius Cydonès, noble de Thessalonique, 2° Démétrius Ange, noble de Thessalonique, 3° Manuel Ange, bourgeois de Thessalonique, 4° Maxime Caloph éros, protosyncelle, frère du porteur. — Le 10 octobre 1365 Calophéros prit part sûrement à la prise d'Alexandrie. Rentré peu après en Chypre avec le roi, qu'il avait aidé à Venise, à payer ses dettes, il devint vite puissant à sa cour. C'est alors que Cydonès lui envoya sa lettre 325.

1366-1367. — Le 23 août 1366, Amédée VI, comte de Savoie, cousin de Jean V Paléologue reprit aux Turcs Callipolis, qu'ils tenaient depuis 1354. En attendant sa prochaine arrivée à Constantinople quelques personnages influents conseillaient (le régent, Andronic IV Paléologue) de ne pas ouvrir aux Latins les portes de la Ville. Pour les réfuter, Cydonès composa son discours *De admittendo Latinorum subsidio*. Son opinion l'emporta. Le 2 septembre le comte de Savoie entre à Constantinople. Paul, patriarche latin de Constantinople, légat du pape, l'accompagnait. Amédée de Savoie partit pour ramener à Constantinople l'empereur Jean V, qui après avoir quitté la Hongrie, était bloqué à Viddin sur le Danube par ses ennemis bulgares. Il le ramena à Costantinople, peu après le 6 avril 1367. On négocia au sujet de la réunion des Églises. L'ex-empereur Jean Cantacuzène disputa avec le patriarche Paul. Jean V Paléologue promit de se rendre auprès du pape en mai 1368. Il tint parole en août 1369. Le 4 juin 1367 Amedée de Savoie quitta Constantinople. Le patriarche Paul et une ambassade grecque partirent avec lui. Le 8 octobre ils arrivèrent à Viterbe, où Urbain V leur donna audience. Le 16, les ambassadeurs entraient à Rome avec le pape. Le 6 novembre la chancellerie pontificale expédia un groupe de lettres au peuple grec et à divers personnages grecs, les invitant à l'union avec l'Église de Rome. L'une d'elles était adressée à Démétrius Cydonès et à deux autres Byzantins. Le pape les remerciait pour leur concours à l'œuvre de l'union, et il les exhortait à continuer. De tous ces événements importants, où Cydonès fut mêlé, on ne trouve pas le moindre souvenir dans sa correspondance.

1368-1369. — En mars ou avril 1368 le patriarche Philothée Kokkinos fit venir à Constantinople Prochore, frère de Démétrius. Il le fit juger par un synode, qui, au mois d'avril, canonisa Grégoire Palamas et condamna Prochore. Peu avant la condamnation, Cydonès écrivit la lettre 129 à Philothée Kokkinos et composa la première invective contre lui (inc. Ἔπλεον μὲν ὡς ὑμᾶς) qu'il met dans la bouche de Prochore [1]. — Le 20 septembre 1368 on lut au peuple, assemblé dans l'hippodrome, les lettres d'Urbain V (du 6 novembre 1367) l'invitant à l'union avec l'Église romaine. — Simon Atoumanos, promu archevêque (latin) de Thèbes le 17 avril 1366 et recommandé (le 10 mars 1367) à ses ouailles par son souverain, Frédéric III d'Aragon, roi de Sicile et duc d'Athènes et Néopatras, prit possession de son siège probablement au cours de l'année 1367-1368. Ayant appris que Jean V Paléologue devait se rendre auprès du pape, il lui conseilla, par écrit, de bien se munir d'argent, faute de quoi on n'obtient rien en Curie. Cydonès répond (au nom de l'empereur et au sien) par la lettre 103, écrite probablement en hiver 1368-1369. La lettre 104 à un Thessalonicien, écrite à la veille d'un départ de l'empereur qui met Constantinople en émoi, pourrait dater de cette époque. — En prévision de son voyage en Italie Jean V Paléologue nomma régent de l'empire son fils aîné Andronic IV, décoré depuis sa naissance (11 avril 1348) du titre de basileus. Il nomme gouverneur de Thessalonique son second fils, Manuel (né le 17 juin 1350).

VI. - En Italie, avec Jean V Paléologue. 1369-1371

1369-1370. — Le 9 août 1369 Jean V Paléologue débarque à Castellammare di Stabia. Dans sa suite se trouvent Démétrius Cydonès et plusieurs personnages dont on rencontre les noms dans la correspondance de Cydonès, tels Constantin Asanès et Démétrius Paléologue. Arrivé à Rome, l'empereur envoie Cydonès à Viterbe, auprès d'Urbain V. Le 2 septembre le pape le remercie. Dans sa lettre il qualifie Cydonès de « chancelier de l'empereur ». Le 18

[1] Les écrits de Cydonès en défense de son frère Prochore dans G. MERCATI, *Notizie*, 293-295 (lettre 129), 296-313 (première invective contre Philothée Kokkinos) 313-338 (deuxième invective) 339-340 (lettre 400) 346-355 (éloge de Prochore défunt).

octobre Cydonès assiste à la profession de celui-ci, mise en grec par lui-même. Durant son séjour romain il envoie à son frère Prochore sa lettre 39, pleine d'admiration pour les philosophes et les théologiens de la Curie romaine. Il fait la connaissance du Romain Agapet Colonna, évêque de Brescia, plus tard cardinal († 1380) et de Pierre Roger, le cardinal de Beaufort, le futur Grégoire XI, auquel il promet de revenir à Rome plus tard. La lettre 36 à Andronic Oenéote « Grand juge des Romains », écrite en Italie, trahit l'enthousiasme de Cydonès pour Rome. Le 9 mars 1370 Urbain V nomme Cydonès chanoine de Patras, et le qualifie de « clerc » pour la circonstance (1).

1370-1371. — L'empereur et Cydonès, partis de Rome, arrivent à Naples le 18 mars 1370. Ils s'embarquent pour Venise et contournent l'Italie. En route pour Venise l'empereur fait à Ancône une escale prolongée. Sur l'initiative d'un bourgeois de la ville, Corrado (probablement un commerçant qui avait fréquenté Constantinople) la population fait à l'empereur un accueil chaleureux, que Cydonès lui rappellera dans sa lettre 349. A Ancône Constantin Asanès, qui avait accompagné l'empereur, son oncle (à la mode de Byzance), jusque-là, se sépare de lui et se rendit à Mystras (résidence du despote Manuel Cantacuzène, et se son frère, le basileus honoraire Matthieu) avec l'espoir de recueillir des fonds pour le retour de l'empereur à Byzance. Cydonès exprime des doutes à ce sujet dans la lettre 71, écrite à Venise peu après, et plaisante sur l'antipalamisme d'Asanès, qui risque de deplaire au basileus Mattieu, notoirement palamite. — A Venise Jean V emprunta de l'argent, non sans peine et probablement à des taux usuraires. Pour payer ses créanciers il proposa de vendre à la Sérénissime République l'île de Ténédos pour 25000 ducats et il toucha 4000 ducats comme acompte. Mais le marché ne fut pas conclu, et il resta plus endetté que jamais Il semble qu'on ait empêché ce débiteur insolvable de quitter le

(1) Pour le séjour de Jean V en Italie, ses antécédents et ses conséquences, v. O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie 1930 et A.-A. Vasiljev, *Il viaggio dell'Imperatore Bizantino Giovanni V Paleologo in Italia* (1369-1371) e l'*Unione di Roma del 1396* dans *Studi Byzantini e Neoellenici* 3 (1931) 151-193. Pour le séjour à Venise J. Chrysostomides, *John V Palaeologus in Venice* (1370-1371) *and the chronicle of Caroldo: a reinterpretation* dans *Or. Christ. Per.* 31 (1965) 76-84.

territoire vénitien. Jean V fit alors appel a ses fils Andronic et Manuel. Ce dernier réussit à trouver les fonds nécessaires et en plein hiver 1370-1371 vint en personne à Venise, pour secourir son père. Les créanciers privés une fois satisfaits la Seigneurie passa condamnation sur les 4000 ducats avancés. Elle ravitailla la galère impériale et fit à Manuel un présent de 300 ducats. Mais elle exigea qu'il demeure à Venise, comme otage dit par deux fois Cydonès. La raison de ce geste est inconnue et de même les conditions à remplir pour la libération de l'otage, qui eut lieu en octobre 1371 au plus tard. Manuel passa par Constantinople avant de rentrer à Thessalonique. — Cydonès partit sûrement de Venise avec l'empereur peu après le 2 mars 1371. L'escadre vénitienne de l'Adriatique escortait la galère impériale. Cydonès, qui avait gardé un excellent souvenir de son séjour romain, quitta Venise plein d'admiration pour la ville et la république, mais profondément déçu sur le chapitre de l'aide matérielle qu'on en pouvait attendre. Et l'empereur, pareillement déçu, allait le faire sentir à Cydonès, sans toutefois se priver tout d'abord de ses services. Au cours de ce voyage de retour Cydonès se sépara de l'empereur, qu'il précéda de plusieurs mois à Constantinople en été 1371.

VII. — De retour à Constantinople. 1371-1373

1371-1372. — Parti le Venise au début de mars 1371 Jean V Paléologue rentra dans sa capitale le 28 octobre. Près de huit mois, c'est beaucoup pour un voyage de Venise à Byzance. Nous ignorons les raisons de cette lenteur, ainsi que le nombre et la durée des escales intermédiaires. Mais la lettre 28 au grand Domestikos Démétrius Paléologue nous montre l'empereur auprès de celui-ci à Lemnos, à un moment où Cydonès vient de rentrer d'un voyage pénible et lointain. Et la lettre 29 est adressée à Phacrasès le grand primicier, ami du grand Domestikos, auprès duquel il se trouve, et qui saura lui raconter les épreuves par lesquelles lui et Cydonès ont passé dans leur commun et récent voyage. Si on se rappelle que tous les deux firent avec l'empereur le voyage d'Italie on ne doutera plus que les lettres 28 et 29 remontent à l'été 1371, quand Cydonès était rentré à Constantinople, tandis que l'empereur s'at-

tardait à Lemnos. Cydonès partit sûrement de Venise avec Jean V, se sépara de lui en route et demeura quelque temps à Mystras, où il fut l'hôte du despote Manuel Cantacuzène qu'il remercia et complimenta dans la lettre 22 dès qu'il fut rentré à Constantinople. Dans le Péloponèse Cydonès eut une lettre de Chypre, de son ami Jean Lascaris, qui venait de passer par des épreuves graves (emprisonnement et perte d'une partie de sa fortune), après des années de prospérité, auxquelles la mort de son proctecteur, Pierre Ier de Chypre (1369. I. 16/17) avait mis terme tragiquement. A Constantinople Cydonès fut bien accueilli par le régent Andronic IV, mais très mal par un personnage important, qu'il appelle «l'homme maudit» et qui est certainement le patriarche Philothée. Il y écrivit la lettre 21 au despote Manuel Paléologue (son ancien élève) qui se trouvait encore en Italie, sûrement à Venise. Il y adressa à un ami habitant de Péloponèse (peut-être Georges le philosophe) la lettre 34, où il décrit le bon accueil qu'on lui fit à Constantinople à son retour d'Italie. Il adressa au despote Manuel Cantacuzène la lettre 22, où il le félicite pour l'ordre et la paix dont il a pû jouir lors de son récent passage dans ses états et qui contraste avec les conditions tristes où il a retrouvé Byzance. Les lettres 34 et 22 ont pû être portées par un même messager. De même les lettres 28, au grand Domestikos Démétrius Paléologue, et 29 au grand primicier Phacrasès, dirigées toutes deux sur Lemnos, tandis que la contemporaine 107 est destinée à un Thessalonicien, que Cydonès assure ironiquement qu'il n'a contracté aucune impureté lors de son récent séjour à Rome. — En été 1371 une ambassade de Murad Ier, émir des Turcs ottomans, vint à Constantinople, réclamer la place de Callipolis, qu'Amédée de Savoie avait reprise aux Turcs en 1366 et restituée aux Grecs lors de son départ. Simultanément une ambassade serbe vint demander secours aux Grecs contre les Turcs, dont on redoutait une attaque. Certains conseillers d'Andronic IV (régent pour son père encore absent) voulaient qu'on cédât aux Turcs. Cydonès composa son *De non reddenda Callipoli,* et son avis prévalut. — Les Serbes furent battus le vendredi 26 septembre 1371, sur les bords de la Maritza. Leurs princes, les frères Vukašin, Jean Uglješa et Gojko, trouvèrent la mort dans la bataille. — Jean V Paléologue rentra dans sa capitale le 28 octobre, son fils Manuel en novembre au plus tard. Avant la fin du mois Manuel repartit pour son gouvernement de Thessalonique. A peine arrivé il envoya une lettre (non

conservée) à Cydonès, qui répondit par la lettre 23, toute pleine du souvenir encore récent de leur séparation. Le même messager portait vraisemblablement la lettre 106 au grand Domestikos Démétrius Paléologue, à Thessalonique auprès du despote (Manuel Paléologue). Toujours en novembre 1371 celui-ci, profitant de la mort du despote serbe, Jean Uglješa, occupa Serrhes, ex-capitale de ce dernier. A la suite de ce succès Jean V Paléologue lui donna en apanage viager Thessalonique et les territoires nouvellement récupérés, y compris Serrhes, qui resta sous la domination grecque jusqu'au 19 décembre 1383. Cydonès en personne rédigea le chrysobulle afférant (inc. Ὅσοις ὁ θεὸς ἄρχειν), dont il conserva le préambule. Il y inséra un ample éloge du prince, son ami et ancien élève, et rappelle que Manuel fut deux fois « otage » pour son père, une fois à Bude (1366-1367), une autre fois à Venise (1371). Pour marquer sa gratitude au rédacteur du chrysobulle Manuel Paléologue lui envoya une coupe et une somme d'argent et Cydonès lui répondit pas sa lettre 79. — Quand Jean V donna (probablement vers la même époque) en apanage à son troisième fils, le despote Michel Paléologue les places grecques de la Zagora (côte bulgare) Cydonès composa le chrysobulle Τῶν πρὸς τὴν φύσιν χρεῶν), dont il conserva pareillement le préambule. — Dans le Péloponèse, pendant le voyage de retour à Constantinople, Cydonès avait eu de Chypre une lettre de Jean Lascaris Calophéros, et à peine rentré à Constantinople il eut une autre lettre de Chypre, du théologien antipalamite Jean Cyparissiote. Il répondit à Calophéros par la lettre 37 et à Cyparissiote par la lettre 35. La première est écrite pendant l'hiver qui suivit le retour et l'autre lui est contemporaine. Pour les expédier en Chypre il fallait, non pas profiter de la première occasion venue, mais attendre qu'il se trouvât un messager sûr, car leur contenu pouvait causer des ennuis aux destinataires si elles n'arrivaient pas à la bonne adresse. A Calophéros, qui projetait de se rendre en Italie, Cydonès propose de l'y aller trouver au printemps (1372). Il songeait à ce voyage depuis l'automne 1371 et pour obtenir le congé nécessaire il avait adressé à l'empereur, dès que celui-ci fut rentré à Constantinople (28.X.1371) la supplique connue comme *Oratio ad Joannem Palaeologum*. Il s'y plaint du manque de confiance que Jean V manifeste à son endroit et prévoit son départ pour l'hiver (1371-1372). Dans la lettre 37 ce départ est renvoyé au printemps suivant. En fait il n'eut lieu que 20 années plus tard.

1372-1373. — Le 6 avril 1372 le despote (Manuel) Paléologue s'embarqua sur une galère, quittant Thessalonique, qu'il avait gouvernée pendant le séjour de son père en Italie, et qu'il gouvernait de nouveau après son propre voyage à Venise, depuis novembre 1371 au moins. Quatre jours plus tard les Musulmans (Turcs ottomans) donnèrent l'assaut à la ville (sans réussir à la prendre). Pendant que les Turcs la menaçaient du dehors, les factions la ruinaient au dedans. Le grand primicier Phacrasès, gouverneur nommé par Jean V Paléologue, décrivit la situation dans una lettre à laquelle répond la lettre 77 de Cydonès. Elle est pleine du souvenir des événements sanglants de 1345, dont Cydonès craignait une réédition Il fait même allusion (lin. 23) à un épisode particulièrement odieux, un geste de cannibalisme, dont Jean Catacuzène parle au chapitre 94 du livre III de ses Mémoires. Cydonès conseille à Phacrasès de s'appuyer sur le parti des nobles, mais d'amener ceux-ci à ne plus brimer le peuple. Pour finir il l'assure que l'empereur n'a qu'une pensée: secourir Thessalonique, d'où il partit jadis (1352-1354) pour reconquérir le trône de ses pères. — Cette finale prouve que Cydonès occupait encore sa place auprès de l'empereur. Mais depuis ses déboires vénitiens, Jean V était moins bien disposé à l'endroit de Cydonès. Cette demi-disgrâce coïncidait avec le deuil pour la mort de son frère Prochore. La lettre 39, adressée de Rome à celui-ci, est le dernier document qui le suppose vivant. Les lettres 67, à un moine de l'Athos, ancien ami de Prochore, 151 à Théodore Méliteniote, « didascale des didascales », 400 à l'ex-empereur Jean Cantacuzène, sont pleines du souvenir de feu Prochore. De cette époque datent la deuxième invective contre Philothée Kokkinos (inc. Ὁ Θεὸς οἶδε) et l'épître à un ami qui lui avait exprimé ses condoléances pour la mort de Prochore (inc. Πολλὰ ἀγαθά σοι γένοιτο).

1373, été-automne. — Le vendredi 6 mai 1373 Andronic IV Paléologue, proclamé empereur dès sa naissance et collègue de son père Jean V, sort de Constantinople avec un parti d'adhérents et rejoint Saoudji-bey, prince turc en révolte contre son père, l'émir Mourad Ier. Jean V avec son armée se joint à Mourad dont il est l'allié et peut-être déjà le vassal. Les princes insurgés livrent bataille et sont battus le mercredi 25 mai, vigile de l'Ascension. Andronic se retire dans la place forte d'Athyres, où il capitule le 30 mai, Saoudji à Didymotique de Thrace, où il est fait prison-

nier le 29 septembre, et aveuglé. — Le 25 septembre Manuel Paléologue est proclamé empereur et associé à l'empire. Sur ordre de Mourad Jean V fait aveugler Andronic IV et le fait interner au monastère d'Antoine Cauléas à Constantinople. Dans la correspondance on ne trouve aucune trace certaine de ces événements, mais il se peut que la lettre 193, à un empereur séjournant chez les Turcs, et la lettre 194 à un compagnon de cet empereur, soient de cette époque (1). Peu après le couronnement de Manuel II on retrouve Cydonès à Lesbos (lettres 132-134). Un voyage à Lesbos a pris la place de celui en Italie, pour lequel Cydonès demandait un congé dans l'*Oratio ad Johannem Palaeologum*. Un groupe de lettres datent du temps qui s'écoula entre l'obtention du congé et la réalisation du voyage. Deux (70 et 117) sont adressées à l'empereur, les autres sont anépigraphes. Toutes nous font voir Cydonès déchargé — enfin — de son office au palais. A l'empereur il demande (lettre 70) qu'on lui paye son dû (c'est-à-dire les arriérés de son traitement). Il demande (lettre 115) la même chose à un ami bien en cour, car lui-même ne fréquente plus le palais. Un autre ami (ou peut-être le même) lui écrit que l'empereur, tout en le tenant à l'écart, continue à l'estimer. Cydonès répond (lettre 55) qu'il ferait bien de documenter cette bienveillance par des actes, Dans la lettre à un ami haut placé (peut-être encore le même que le destinataire de 55 et 114) Cydonès critique certains conseillers de l'empereur qui, mûs par leur intérêt propre, recommandent à grand renfort d'éloquence des mesures fiscales dont tout le poids retombe sur les pauvres, et il exprime son désir d'être convoqué aux séances du conseil (συνέδριον) afin d'y défendre une politique juste, humaine et patriotique. La lettre 116 répond à Manicaïte, un Thessalonicien qui avait médit de Cydonès, comme d'un hérétique. Elle n'est pas autrement datable, mais la série 114-118 semble faire bloc et la lettre 117 nous conduit à la fin d'un automne — la saison où l'on cueille les derniers fruits de table — et à la veille du départ pour Lesbos. Cydonès s'y plaint à l'empereur qui lui témoigne une méfiance non justifiée en l'empêchant de se rendre auprès du seigneur de Mitylène (Francesco Ier Gattilusio) le propre beau-frère de Jean V,

(1) Sur ces événements v. G.-T. Dennis, S.J., *The reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica 1382-1387*, Rome 1960, 26-34.

et menace en plaisantant qu'il s'affranchira lui-même comme jadis Cratès le Thébain. Enfin la lettre 118, qui est incomplète, remercie (Manuel) Sguropulos pour un envoi de roses fleuries hors saison — en plein hiver, dit Cydonès. Si cet hiver était celui qui suivit l'automne où fut écrite la lettre 117, nous serions en 1372-1373 et la lettre 117 daterait de 1372, non de 1373 comme dans l'édition. Mais il est impossible de l'affirmer avec certitude. — Durant les années 1372-1373 Cydonès prépara pour la publication un recueil de ses lettres, dont fit usage le compilateur du ms. Burneyan 75 du British Museum. Il en a tiré les séries de lettres qui forment les livres II-VIII et X-XIII de l'édition. Toutes les lettres contenues dans ces livres sont donc antérieures à 1374, y comprises celles qui ne portent pas de date dans l'édition. Dans le cas de la lettre 24 cette limite inférieure s'ajoute à une limite supérieure assez proche, car la lettre fait preuve d'une connaissance personnelle de Venise, telle qu'elle suppose le séjour que Démétrius y fit en 1370-1371. Elle est adressée « au despote » mais rien dans le texte ne confirme cette adresse. Le compilateur ou le copiste du recueil ou de sa source a dû être trompé par un τῷ αὐτῷ erroné.

Enfin, pour répondre à une question de M. P. Lemerle (1) j'avoue que, si j'avais connu les documents cités par lui, j'aurais certainement proposé de reconnaître dans le Manicaïte, destinataire des lettres 116, 144, 146 et 158, Démétrius Ange Manicaïte, et non Démétrius Ducopulos, comme j'ai fait dans l'édition.

Raymond J. Loenertz O. P.

(1) P. Lemerle, Documents et problèmes nouveaux concernant les juges généraux, dans: Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας. περ. 4. t. 7 (1964-65) p. 37.

Toward the Origins of the Offertory Procession in the Syro-Byzantine East

Among all the Oriental eucharistic liturgies, only the Byzantine, and to some extent the Armenian, have preserved the solemn transfer of gifts by the clergy that was first described by Theodore of Mopsuestia (1). In its present form, the Byzantine offertory procession or " Great Entrance " is the most ceremonially evolved liturgical action of the eucharistic liturgy in this tradition. That alone has been enough to draw the attention of the liturgiologist — and in fact one, Gregory Dix, went so far as to say that it is precisely on this point: the different way of handling the people's offerings in East and West, that the structural and cultural differences between the Eastern and Western rites hinge (2).

Without necessarily agreeing with Dix, one must admit the overriding importance of this procession in the ritual of the Byzantine Church. In fact this procession eventually came to be considered so characteristic of the whole Byzantine liturgy that medieval frescoes depicting the " Great Entrance " bear the title: " ἡ θεία λειτουργία " (3).

But in spite of its importance, there is no consensus among scholars about the origins of this procession. The original shape of the rites of preparation and transfer of gifts in the Oriental traditions has never been adequately studied, and we cannot pretend to give a definitive solution to a much disputed problem in the space available here. But we hope to lay to rest at least one of the

(1) *Myst. Cat.*, hom. 15, 25 ff. (ed. TONNEAU-DEVREESSE, *Studi e Testi* 145, pp. 503 ff.).

(2) *The Shape of the Liturgy* (London, 1945[2]), p. 121.

(3) *Cf.* G. MILLET, *Monuments d'Athos. I: Les peintures* (Paris, 1927), plates 64, 1; 118, 2-3; 219, 3; 256, 2; 257, 2; 261, 1-2; 262, 1-2; J. STEFĂNESCU, *l'Illustration des Liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient* (Brussels, 1936), pp. 73 ff; 189-190; and plates XXIX, 1-2; XXX, 1-2; LV.

more disputed points: the question of an offertory procession of the faithful in those areas whose liturgical practice contributed more or less directly to the formation of the rite of Constantinople.

The Background: The Offertory in the Early Documents.

A glance at the witnesses to the primitive liturgy is enough to show that the ritual splendor of today's " Great Entrance " is a far cry from the " offertory " in the primitive church. In fact, there was no " offertory " in the liturgy of the primitive church. One can speak of a preparation and transfer of 'gifts, but the " offertory ", so often considered in popular theology to be — along with the consecration and communion — one of the " three essential elements of the mass ", simply did not exist. There was but one Christian offering: the sacrifice of Christ; and one prayer of blessing over the gifts, one " offertory prayer " (ἀναφορά): the eucharistic prayer itself.

Also, the ritual element in the early liturgy — what Gregory Dix called the " first stratum " (1) — was as minimal as the euchologic. Bread and wine are essential to the eucharist. So when the time comes for their use, someone must bring them up and arrange them on the table, a material act of no more ado than that. " After finishing the prayers (= of the faithful), we greet one another with a kiss. Then bread and a cup of water and mixed wine are brought to the one presiding over the brethren. He takes it, gives praise and glory to the Father of all in the name of the Son and Holy Ghost, and gives thanks at length for the gifts that we were worthy to receive from him " — all of which means " he says the eucharistic prayer." (Justin, *Apol.* I, 65) (2).

We should not consider this ritual bareness merely a sign of primitiveness (3). The early Christians were at pains to stress the difference between their λογικὴ θυσία and the highly ritualized

(1) *Cf.* Dix, *Shape*, pp. 434 ff, 495 ff, 534.

(2) (*PG* 6, 428). *Cf. Apol.* I, 67 (*PG* 6, 429): " After the end of the prayers ... the bread, and wine mixed with water, are brought up, and the president offers prayers and thanksgiving, according to his ability ".

(3) On this whole question see Jungmann, *Missarum Sollemnia*, (New York, 1951) I, 26 ff, II, 1 ff; the *Early Liturgy*, (Notre-Dame, 1959), pp. 41, 45 ff.

worship of the pagans and Jews. "*Aras non habemus*" wrote Minucius Felix to the pagans at the end of the 2d century (1). The sacrifice of the Christian is within, as a reading of the New Testament makes abundantly clear (2).

Ritual Evolves in Reaction to Gnosticism.

But with the 3-4th century we enter a new period of liturgical evolution (3). Actual written formulae appear — a whole series of them (4) — to replace the old, more or less extemporaneous eucharistic prayers. And what is perhaps more important, there are new developments in ceremonial in reaction, some say, to the exaggerated spiritualism of Hellenistic Gnosticism.

Since the Gnostics' contempt for matter and consequently for all material creation included the human body, and hence the human nature of Christ, the Fathers perforce reversed their stress of the spiritual against the coarseness of paganism, and began to defend the exterior and material phenomena of the Christian faith. That such a shift would affect worship, the most visible side of religion, goes without saying. Attention begins to be paid to the material side of the liturgy. We notice this first in Irenaeus (c. 185) (5). Even the *oblatio rationabilis* of the eucharist has its origins in matter: " It is suitable for us to make an oblation to God... offering the first fruits of his own created things. The church alone offers this pure oblation to the creator, offering to him, with the giving of thanks, from his creation" (6).

(1) OCTAVIUS, 32, *PL* 3, 353. The whole phrase is: " Putatis autem nos occultare quod colimus, si delubra et aras non habemus? ".

(2) *Cf.* S. LYONNET, *La nature du culte dans le Nouveau Testament*, in *La liturgie après Vatican II* (= *Unam Sanctam* 66, Paris, 1967), 357-384.

(3) On this point we are following the opinion of JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, II, pp. 2 ff; *Early Liturgy*, pp. 52 ff, 109-120.

(4) They are listed in JUNGMANN, *Early Liturgy*, p. 55.

(5) *Cf.* J. H. SRAWLEY, *The Early History of the Liturgy*, (Cambridge, 1949²), pp. 36-40; DIX, *Shape*, pp. 113 ff.

(6) DIX (*Shape*, pp. 110-125), in his excellent summary of early patristic ideas on the meaning of the offertory, takes a slightly different point of view. He is at pains to stress that from the beginning the offertory was a sign of " self-giving " and hence " something much more than a ceremonial action, the placing of bread and wine on the altar

Here for the first time we find an explicit association of other elements with the one offering of Christians, that of Christ himself (1). For Irenaeus, the eucharist " consists of two elements, one earthly, one heavenly (2), and so Christ, teaching his disciples " to offer to God the first fruits of creation... took (the oblation of bread), gave thanks, and said ' This is my body '. And likewise the chalice, which is a product of this earthly creation, he declared as his blood, and made it the oblation of the New Covenant. And so the Church... offers it to God, who is nourishing us, as the first fruits of his gifts in the New Covenant " (3).

Theological and Liturgical Results of the New Development: An " Offering " Before the " Offering " (ἀναφορά).

In the ideas of Irenaeus, a certain ambiguity can be seen (4). In the New Covenant we offer Christ. But also we offer bread and

---

by the clergy as an inevitable preparation for communion " (p. 117). But there is no basis for this view in the earliest sources. Irenaeus, agreed, is early enough. But the sacrificial vocabulary Dix refers to in Hippolytus and Justin is proleptic, with the one offering of the eucharist itself in view. And Dix's use (*cf.* p. 118) of what Augustine told the newly baptised communicants is beside the point. When Augustine said " ibi vos estis in mensa, et ibi vos estis in calice " (*Sermo* 229, *PL* 38, 1103) he was not referring to the gifts as representing a self-offering. His whole point is to stress that we are all one in Christ.

(1) *Adv. haer.* 4, 18, 4 (*PG* 7, 1026-7): Oportet enim nos oblationem Deo facere... primitias earum, quae sunt eius, creaturarum offerentes. Et hanc oblationem Ecclesia sola puram offert fabricatori, offerens ei gratiarum actione ex creatura eius.

(2) *Adv. haer.* 4, 18, 5 (*PG* 7, 1029): ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου.

(3) *Adv. haer.* 4, 17, 5 (*PG* 7, 1023): ...dans consilium... primitias Deo offerre ex suis creaturis... eum qui ex creatura panis est, accepit, et gratias egit, dicens: " Hoc est meum corpus ". Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti docuit oblationem; quam Ecclesia... offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento.

(4) A similar ambiguity has crept into some liturgical texts. Compare the clear distinction between heavenly and earthly gifts and altar (or between consecrated and unconsecrated gifts) in the Clementine liturgy with the confusion of these elements in the liturgy of St. Mark (*cf. Apost. Const.* 8, 10, 12 and 8, 13, 13, Funk I, pp. 490, 514 or F. E. Brightman,

wine, the *primitia* of creation. The key lies in the phrase " he took... the product of this earthly creation, and made it the oblation of the New Covenant ". The church offers not just bread and wine, but *changed* bread and wine, the body and blood of Christ. But the offering begins by providing the matter of sacrifice from the first fruits of creation. There is only one sacrifice, and when this is grasped, apparent imprecisions in theological language are no problem. But with Irenaeus we have to admit that a certain duality was introduced into the Christian offering. He applied to the liturgical offering the parable of the widow's mite (*Lk* 21, 4): " That poor widow the church casts all her life into the treasury of God " (*Adv. Haer.* 4, 18, 2). And this will become an essential element in the worship of the λαϊκός, his " liturgy ", and only the full-flegded member in good standing can (and must) offer the common *preces*, bring offerings, and communicate (¹).

Later liturgical evolution will bring out sharply the dubious value of this new shift in emphasis, and the offertory as we know it becomes, as a result, a *theological* as well as a *ritual* problem. Our concern is with the latter, which, however, is a product of the former. These beginnings of a split into viewing the eucharist as comprising two offerings inevitably resulted in a duplicate ritual act, whereas formerly one had sufficed. " It cannot be accidental ", Jungmann writes, " that precisely since this time, namely, just since the end of the second century, the first traces appear of the practice of bringing offerings to the altar... Whereas formerly mention was hardly ever made of the material gifts of bread and wine... now it is precisely this material side which is stressed. Bread and wine are not only brought to the altar (as in Justin)

Liturgies Eastern and Western, Oxford, 1896 (henceforth referred to as *LEW*) pp. 11, 9; 23, 15-17; 129, 20 ff). On this question, *cf.* E. BISHOP, *Liturgical Comments and Memoranda, JTS* (= *Journal of Theological Studies*), 10, 1909, pp. 67 ff and 599 n. 1, where B. remarks that with such confusion, " Here we are in touch with ideas that lie at the root of early Christian liturgical development ". It is interesting that this notion of a " heavenly altar " to which our prayers and oblations are directed appears among the Fathers for the first time in, again, IRENAEUS (*Adv. Haer.* IV, 18, 6, *PG* 7, 1029. *Cf.* also *Adv. haer.* (ed. HARVEY, Cambridge, 1857) Iv, 31, 5, p. 210 n. 1).

(¹) *Cf.* DIX, *Shape,* pp. 11 ff, 117-118.

but they are *offered*... And in order to add still more weight to this action, the gifts are offered by the entire community in a solemn act, in a well ordered procession, which since the fifth century is further accompanied also by a special song: the *offertorium* " (1).

What we see here is of capital importance for the history of the liturgy: here the first example of two fundamental laws of liturgical evolution is at work, the law of emphasis by reduplication, *i.e.* the addition of offertory prayers which are, in effect, simply an anticipation of what is already adequately expressed in the anaphora; and the law of the verbalization of ritual, *i.e.* the tendancy to add euchologic formulae to each material ritual act. As we shall see, these two laws will eventually run riot in the Byzantine prothesis and the Latin concept of the offertory as " *le petit canon* " (2), so that what was meant as enrichment ends in obscurity, to say the very least. As Dix said, " The '*eucharistic*' prayer was originally intended to embrace in its single statement the meaning of the whole rite, from the offertory to the effects of receiving communion (3). Not just " originally intended " but *does* — though the failure of Christians to be content with saying things once, and in the right place at the right time, is what has made liturgical history.

(1) JUNGMANN, *Early Liturgy*, pp. 116-17. With this evolution we come to the " second stratum " in the felicitous terminology of DIX (*Shape*, pp. 495 ff; 511 ff).

(2) *Cf.* JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, II, pp. 97-100; DIX, *Shape*, p. 119 n. 2. JUNGMANN had previously said (p. 74): " The singleness of the Christian sacrifice... was not diminished by extending the concept of offering to the bread and wine ". We are not quite so confident that a study of the texts and theories about some of the medieval Latin-rite offertory prayers and the various Oriental rites of preparation of the gifts can lead one to this benign conclusion. The study of S. Muretov on the Byzantine offertory rites also shows that these rites are a repetition of elements already contained in the anaphora, but the author often pushes the parallel too far, seeing similarities in prayers and other minor details that are all a result of very late developments (S. MURETOV, *Istoričeskij obzor činoposledovanija proskomidii do " Ustava liturgii " konst. patriarcha Filofeja*, Moscow, 1895, pp. 11 ff, 56 ff, 61).

(3) DIX, *Shape*, p. 119.

The Problem of the Offertory Procession: Various Opinions.

That this shift in emphasis did occur is clear from the evolution of the mass, and Jungmann's explanation of the cultural causes is as plausible as any. We need not delay any longer on the point. But were its *ritual* effects as general as Jungmann maintains? He speaks of an " offertory procession of the faithful which subsequently was to be found in all countries and which flourished in the Occident for over a thousand years " (1). We can prescind from the West. It is beyond the scope of our study. And besides, everyone is agreed that from Tertullian on, Western witnesses to an offertory of the faithful are clear enough, that at times the testimony refers explicitly to an offering of bread and wine for the eucharist, and that this offering became ritualized into what is known as the " offertory procession " of the faithful (2).

But for the East, which is the focus of our interest here, the matter is by no means settled. It is, in fact, " für den Osten sehr umstritten " (3) whether or not the faithful played *any role whatever* in the procession of the gifts, or even, for that matter, in the unritualized offering of the bread and wine. Jungmann in *Missarum Sollemnia* is more cautious than in the work cited above (4). He leaves the question open. So does Van de Paverd in his new and excellent study of the liturgical evidence in Chrysostom (5). Hanssens is very sceptical of the whole business (6), but Dix — partly it would seem because of his theory, rather dubious theologically, of the

(1) JUNGMANN, *Early Liturgy*, p. 117.

(2) Consult any standard work on this point — *e.g.* SRAWLEY, *Early History of the Liturgy*, pp. 127, 136, 168 ff, 193 ff; JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* II, pp. 1-41; E. BISHOP, " Supplementary Note " in the *Appendix* to R. H. CONNOLLY, ed., *The Liturgical Homilies of Narsai, Texts and Studies* 8, 1916, pp. 114 ff.

(3) FR. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (*Orientalia Christiana Analecta*, No. 186), p. 243.

(4) Vol. II, p. 4, n. 10.

(5) VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie*, pp. 243 ff.

(6) J. M. HANSSENS, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus*, (Romae, 1930), III, pp. 278 ff.

offertory as being the distinct " liturgy " of the faithful, their assigned task according to the hierarchical division of roles in Christian worship (1) — holds for an offertory procession of the faithful in the churches of Egypt and Asia Minor.

In fact, Dix straddles the issue by arguing for two different practices in the East. He divides the rites into " those which have the ' oblation ' by the people themselves, before the altar, comprising the Egyptian and Western rites; and those which have instead the ' offertory procession ' of the deacons from the sacristy, in the form first described by Theodore of Mopsuestia " (2). But it is clear that he believes this Syrian " offertory procession " to have replaced an earlier " oblation " by the people in the liturgies that stem from Syria and Asia Minor. Dix says we know that laymen offered prosphora, and that the deacons presented these gifts at the altar, but " what we do not know, as regards the pre-Nicene church generally, is when and how the deacons received them from the laity " (3). True enough. The only pre-Nicene evidence *at all* is the *Didascalia*, and this suggests that in 3d century Syria, the offerings were handed over in the sacristy before mass. But Dix refuses to admit that this was universal at that time in the East, even though it became so later. " It would not be the only point on which early Syrian peculiarities eventually spread widely, and even prevailed everywhere after the fourth century " (4).

(1) We object to Dix's theory for various theological reasons that are beside the point here, though we have hinted at them above (*cf.* pp. 76-78 and 78, n. 2). But he is also wrong on the basis of common liturgical praxis: the bishop also offered his prosphora, as did the laity. The *whole* liturgy belongs to everyone; the distribution of roles does not efface this.

(2) Dix, *Shape*, p. 476. Throughout this whole discussion we are speaking about already ritualized liturgy in houses of worship built just for that. In the older, primitive domestic liturgies the people probably handed in their gifts informally to the deacons — but where, or how, we have no idea.

(3) Dix, *Shape*, p. 120.

(4) Dix, *Shape*, p. 122, (and *cf.* p. 122 n. 3). He believes that the people brought up the offerings just before the eucharistic synaxis (i.e. at the " offertory ") in 4th century Asia Minor and in Egypt, in spite of the clear contrary evidence for Syria. His arguments for Asia Minor, based on the famous story of Valens, prove nothing, as we shall see below. Egypt really has nothing to do with us, so we can prescind from it. Suffice

All he has said so far is safe enough. But it is all supposition. And he goes on to say that the Byzantine Great Entrance is a " Syrian custom which has replaced the original offering by the church corporately before the altar " (1). Without offering any more proof than Dix did, Probst, Lietzmann and Schneider also held that the clergy procession was the replacement of an older procession of the laity (2). And Grabar even offers the precision

---

it to say that here too there is no convincing evidence, as BRIGHTMAN admits (*LEW*, p. 508, 18-20), even though the Egyptian liturgy refers to " those who are offering " just before the anaphora (*LEW*, pp. 124; 164, 8). Against this idea of DIX we can cite the *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae* I, 31, 9 (FUNK II, p. 90) which explicitly state that the deacons bring up the gifts after the *pax*. To be honest, however, one must concede that such references do not exclude the possibility that the people first brought the gifts up to the deacons. True, the *Constitutiones* here are right out of HIPPOLYTUS, but if Egypt had a special kind of offertory, the redactor would probably have emended the text at this point. Anyway, Syrian influence in liturgical history has been infinitely greater than Egyptian. Alexandria was always the pro-Western maverick in matters liturgical, and apart from that, just on political grounds, it would be hard to image Constantinople borrowing anything from Egypt. For Alexandria, Constantinople was an ecclesiastical *parvenu*. Alexandria always made herself a nuisance for the capital by her political and theological aberrations. Chalcedon and the defeat of Cyril's theology are still an issue today. *Cf.* N. H. BAYNES, *Byzantine Studies and Other Essays*, London, 1955, p. 101.

(1) DIX, *Shape*, p. 290; and *cf.* p. 123.

(2) F. PROBST, (*Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform*, Münster, 1893, pp. 158, 177; *Die antiochenische Messe nach den Schriften des hl. Johannes Chrysostomos dargestellt*, *ZkTh*, 7, 1883, pp. 276-277) believed the offertory procession of the clergy to be a ritualistic innovation unknown before the time of Chrysostom, and reasoned that two factors combined to bring about the change: the decline in frequent communion and the church's improved financial condition after the Edict of Milan. Once the empire began to support the church, the need for offerings from the faithful lessened, and as the practice died out, P. argues, the church had to supply even the bread and wine for the eucharist. H. LIETZMANN (*Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia, Sonderausgabe aus den Sitzingsberichten der Preussichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 23*, Berlin, 1933, pp. 18-19) also held that the clergy procession replaced one by the people in Syria. A.M. SCHNEIDER (*Liturgie und Kirchenbau in Syrien. Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 3*, Jan. 1949, pp. 51, 59) confuses the question of *offering* with that of the *offertory procession* just before the anaphora, and tries to link up the introduction of the tripartite sanctuary in Syrian

that the Great Entrance was introduced under Justin II, though it is not clear what, if anything, it is supposed to have replaced (1). Edmund Bishop held at least for some sort of offering of the laity, and believed that it disappeared in the 4th century (2). Petrovskij and De Meester argue that the faithful brought up their gifts after the dismissals, but that the offertory rite was shifted to its present position before the liturgy of the Word between the 8-9th centuries, after the catechumenate was suppressed (3).

Thus we see a relatively consistent opinion, except for Hanssens' refreshing scepticism, in favor of an offertory procession

church architecture with what he considers a late 4th century innovation — again, the procession of the faithful becoming, supposedly, a procession of deacons.

(1) A. GRABER, *Quel est le sens de l'offrande de Justinien et de Theodora sur les mosaïques de S. Vital? Felix Ravenna* 30, 1960, p. 66. R. F. HODDINOTT (*Early Byzantine Churches in Macedonia and Southern Serbia. A Study of the Origins and Initial Development of East Christian Art*, London, 1963, pp. 32, 120, 139) has the same strange idea that the Great Entrance was " officially adopted " during the second half of the sixth century. What he seems to mean is that on archeological grounds, since the tripartite sanctuary begins to appear at this time in Greek churches, then the Great Entrance *as a procession from the north pastophorion to the altar* appears at this time. But this is a different question. There was, in fact, nothing to " adopt ". The procession was always there, from skeuophylakion to altar, though its *ceremonial* has evolved. To change the location of the skeuophylakion is not to introduce the procession, *but merely to change its route.*

(2) *Narsai, Appendix*, pp. 114-117. But we will bring forth several witnesses to prove that the faithful offered — though not ritually — long after the 4th century.

(3) A. PETROVSKIJ, *Drevnij akt prinošenija veščestva dlja tainstva evcharistii i posledovanie proskomidii, Christianskoe čtenie* 84, March 1904, pp. 406-331, esp. p. 414; P. DE MEESTER, *Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome, XPYCOCTOMIKA* (Rome, 1908) pp. 302 ff; 330; SCHNEIDER, *Liturgie u. Kirchenbau*, pp. 51, 59. S. MURETOV (*Proskomidija do " Ustava Filofeja "*, pp. 62, 64, 109-110, 120) also argues that the faithful brought up gifts to the deacons at the beginning of the eucharistic part of the liturgy, but that in 7th century Constantinople the great number of offerers made it necessary to shift this rite to beginning of the liturgy. The arguments he uses (the sermons of Chrysostom, the story of Valens) have already been refuted by VAN DE PAVERD (*Zur Geschichte der Messliturgie*) or will be refuted, we hope, by us (*cf.* pp. 90, 96 ff.).

of the faithful in the East. Because of the central importance of the overblown offertory rites in the Byzantine tradition, and the obscurity of their early history, the problem of the offertory procession in the East deserves to be re-examined.

Was there an Offertory Procession of the Faithful in the East? The State of the Question Today.

We have tried to review all the major evidence in the primary sources, both literary and archeological, regarding the offertory in the East. Here are our conclusions in summary form. We hope the evidence to follow will back them up.

1. Two quite distinct questions have often been confused, making it impossible to sort out and evaluate the evidence; they must be kept separate at all times: a) Did the faithful offer gifts? b) Did they do so *in a ritual act*, an *offertory procession* of some sort? (1).

2. There was a clear difference in the offertory tradition in East and West. That is to say, that the clarity and abundance of evidence in the West, when compared with the silence of the East, shows at least this much: even if there had been at certain times in the East an offertory procession of the laity, it got such little attention *ritually* at least — and this must always be considered in the light of the Oriental tendancy to push ritual splendor to its limits — that it clearly played no significant role at any time in Oriental liturgical practice.

3. There is, however, clear and utterly undeniable evidence that at least at some time and in some places in the East, the faithful offered bread and wine to be consecrated at the eucharist (2).

(1) JUNGMANN (*Missarum Sollemnia*, II, pp. 4 ff) does keep the issues separate, but in p. 4 note 10 he confuses the evidence. BRIGHTMAN (*LEW*, Appendices, *passim*), SCHNEIDER (*Liturgie u. Kirchenbau*, p. 51) and others confuse the two ideas.

(2) Though we generally agree with HANSSENS' reserve in judging the evidence for the " offertory " in the East, he may err in being excessively sceptical. — or at least unclear. He asserts (*Institutiones* III, p. 278), " Liturgistae asseverare consueverunt moris fuisse apud antiquos christianos ut fideles adferrent ad ecclesiam panes et vinum quae in proxima missa consecranda... erant, eaque ipsi initio synaxeos eucha-

4. There is general evidence that almost everywhere and from the earliest times, the faithful presented " offerings " to the church. What precisely this means, remains to be seen, and we must not err by reading " bread and wine for the eucharist " into any slightest hint of an offering of any sort (1).

5. There is no evidence whatsoever — not a shred — that this offering, be it of bread and wine or whatever, was ever at any time or in any place in the non-Egyptian East, ritualized into an offertory procession of the faithful, as an integral part of the liturgical ceremonial, as was true in the West.

6. Rather, evidence points to the ever greater sollemnization of the former, simple *transfer of gifts by the clergy* to the altar just before the eucharistic prayer. This is what we see in the earliest sources; and we have no grounds whatever for positing an offertory procession of the faithful as a totally unlikely intermediate step.

7. The problem of the offertory in the Syro-Byzantine East therefore resolves itself into three questions, of which only the first concerns us here:

a) in just what did the non-ritualized offering of the faithful consist, and how long did it last?

b) how did the ritualization of the primitive transfer of gifts by the clergy develop?

c) what is the origin and history of the offertory rites that now take place before the liturgy proper begins?

---

risticae celebranti per diaconos offerrent ". Then he goes on to say that this has yet to be proved. This is precisely our position provided he means by the phrase " eaque ipsi..." an offering by the faithful, i.e. a handing over of the gifts to the deacons, in the church *just before the anaphora*. The same can be said for his equally sceptical statements on pp. 280-281. Because it can be proved beyond all shadow of doubt that the faithful in the East offered bread and wine for consecration in the eucharist, and that the deacons brought these offerings to the priest at the proper time in the mass. What cannot be proved is that *during the mass* the people took personally any active part in this rite.

(1) This error is made often by, among others, BRIGHTMAN in the Appendices of *LEW*. HANSSENS rightly warns against giving too narrow a meaning to the term " offerers " found often in liturgical formularies. (*Institutiones*, III, p. 280).

Early Evidence of an Offering by the Faithful.

Let us see if we can support these conclusions with the results of our research. Point 1 is clear enough in itself. Point 2 is simply a negative impression that can be got only by one who has ploughed painfully through all the evidence for himself. This evidence exists with abundance and clarity for the West; it doesn't for the East (1). Nor can one legitimately argue that it is not spoken of in the East because it was taken for granted. It was clearly a *new* element in liturgical evolution, because it is not in any of the earliest sources, and the Fathers are always at pains to justify anything that is new.

a) The Didascalia and Testamentum Domini.

Points 3-4-5 can be treated together. There can be no doubting the evidence of the *Didascalia* and the *Testamentum Domini* that the people offered gifts of bread and wine that were consecrated at the eucharist. Our first witness to this practice, and in fact our only pre-Nicene evidence anywhere as to how the gifts got into the hands of the deacons before being brought up to the altar, is Book II of the *Didascalia*, which says this of the function of the deacons: " Let one stand continually by the oblations of the eucharist; and let another stand outside, by the door, and observe those that come in. And afterwards, when you offer, let them minister together in the church ". (II, 57, 6; FUNK I, p. 162) We shall prescind for the moment from when and how this offering was made.

(1) Just about all the evidence can be found referred to in the well-known studies of PROBST, BRIGHTMAN, and HANSSENS. We will not waste space challenging every witness they produce. That is the function of a dissertation on the offertory. HANSSENS (*Institutiones* III, pp. 280-281) considers only two witness as being *possibly* valid to prove a ritual offering by the faithful in the East: the reference to emperor Valen's offering, which we will treat below (*cf.* pp. 96 ff.), and CYRIL OF ALEXANDRIA, *In Zachariam*, 116, (*PG* 72, 273; *cf. LEW*, p. 508, 6-10). HANSSENS rejects both witnesses (pp. 280-281). BISHOP, too, argues effectively against all the witnesses adduced by BRIGHTMAN (*Cf. Narsai, Appendix*, 114-117), and DIX's resumption of the argument against BISHOP is not convincing (*Cf. Shape*, p. 123 note 3). As for the Egyptian witness, it has no relevance for the Syro-Byzantine East.

The witness of the *Testamentum* is even clearer. 1) In an undeniable reference to the eucharistic bread, it is prohibited for the ministers to accept a eucharistic prosphora from a catechumen even if he is offering it for his Christian wife or child, because " he is not to offer an oblation before he has received baptism ". (I, 23; ed. RAHMANI, pp. 36-39). 2) Those to be baptised Holy Saturday night are instructed to bring nothing with them " except one bread for the eucharist " (II, 8; pp. 126-127). 3) These offerings are presented at the sacristy, which is located for this purpose near the entrance of the church so that the offerings can be controlled by the deacons. " Let the diaconicon be to the right of the entrance which is to the right, so that the eucharists or oblations that are offered can be watched ". (I, 19; pp. 22-23). 4) During the liturgy the deacon brings up the oblations to the bishop, who offers thanks over them. (II, 10; pp. 130-131).

From these texts it is obvious not only that the faithful offered gifts, but that they offered them not at the altar, nor in procession, but without ceremony or fuss upon entering the church.

b) *The Homily of James of Sarug.*

But far and away the clearest, most unchallengeably explicit witness to the offering of the faithful in the East is a document which Hanssens overlooked: the " Homily of Mar James on the Commemoration of the Dead and on the Eucharistic Offering, and on the Fact that the Dead Profit by the Offerings and Alms Given for Them ". This homily by James of Sarug († 521) is as important as its title is long — so important, and so rarely cited, that we will let it speak for itself (1).

> The fear of the Lord has in our day almost disappeared, and consequently the gift-offerings are also dying out... Not only has almsgiving decreased among men today; they even refuse to bring offerings for the dead. These

(1) We have been unable to consult anything but this German version, from which we give the pertinent sections: JAKOB VON BATNÄ IN SARUG, *Gedichte über die Messe für die Verstorbenen*, in *Bibliothek der Kirchenväter* (new series, vol. 6, Kempten and München, 1913) pp. 304-315 (56-67). We will give the pertinent page numbers in the text itself.

alone have still remained from among all *vota* and other gift offerings and also from tithes, and are still being offered. These offerings remain... but now even they are being neglected... And yet it is in the bread and wine which mysteriously become flesh and blood that all other offerings are spiritually included (305).

And if those of the Old Testament brought in the breads in their hands, how much more fitting it is for us later ones to imitate this example. And if the Old Testament conveyed them in procession ...how much more is it the obligation of the New Testament to esteem the worth of the bread! (306).

...Express by the bread-offering the remembrance of yourself and your dead members, in that you give to the priest gifts to be offered to God (307).

Hand over to God their [= the dead's] names and the remembrance of him together with a gift-offering... Lay the remembrance of him on the table in the House of Atonement in the form of bread and wine...(308).

He goes on to say that women, too, should offer gifts in church for the dead, instead of pointlessly wailing over the grave (308-309). But alas, he goes on, " the eucharistic bread which symbolizes the offering for souls is neglected, and no one brings it to the House of Mercy " (310).

Today... you absolve your dead with the blood of the immortal one. For the souls of the dead the priest enters and lays bread and wine in offering on the altar (311).

But he returns to the complaint that colors the whole sermon:

Why do the usages which the church teaches her children wane, why do they die out and disappear more and more...? For the eucharistic bread comes to God's house in an... unworthy way... There are many who don't bring it at all any longer, and others, if they still bring it, don't do it the right way. Many send their gift-offering to the house of God by a maid... Such ones let their gifts be offered but keep themselves at a distance. Why don't you bring here your gift-offering with your own hands...? (314). What rich man brings the eucharistic

> bread to God's house and carries it in his own hands, if he brings it at all...? Either he no longer brings it at all... or employs one of his household to bring it... Happy is the widow who... does not send the bread for the eucharist as the rich man does, but brings it herself. Just as the priest does, so too she brings before the Lord her sorrow, together with her offering and prayer, when the dead one [i.e. her husband] is to be commemorated... Welcome is the offering of the poor when it is offered in hands bedecked with tears: the bread of offering in the hands, tears in the eyes, the praise of God in the mouth, and, corresponding to the offertory gift, also the offering of faith (315).

From this homily we can glean the following information about the offertory in 6th century Syria:

1) The ancient custom of diverse types of offerings by the laity has died out.

2) There remains the offering of eucharistic bread for the dead, but even this has seen better days.

3) The faithful — even women — can and should offer these gifts in their own hands, but the rich have grown lazy, and send a servant with the prosphora instead.

4) The gifts are given to the priest, who puts them on the altar. One reference that would seem to imply that the people put them on the altar is to be taken as figurative language. It is contradicted by two later references to the priest doing it; and besides, in 6th century Syria it would have been unthinkable for women to have entered the (already enclosed) sanctuary to put gifts on the altar.

5) When and how these gifts were handed in is not specified. Jungmann states that James "speaks about bread and wine which the faithful carry in procession to the altar" (1). He does no such thing. He refers to an Old Testament procession not as an example for any NT procession, but as a sign that we too should honor the bread. And it would seem contrary to the usual vanity of the rich to pass up the first places in line in an important ceremony, if such a procession of the laity existed — especially

(1) JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* II, p. 4, n. 10.

when their gifts would be the best, in the fanciest containers, and visible to all. But here we see them sending their prosphora on with the maid. In addition, what we know of the disposition of the Syrian church at this time, with its transverse barrier to keep the women back where they belonged, would make it hard to envision a procession with their participation (1). Since they did partake in the offering, however, it was probably done as described in the *Testamentum Domini* some years before James got off his lament in tones so familiar to post-Vatican II ears. A final argument against a procession of the laity just before the anaphora would be the impossible task it would present the deacons of writing down and ordering on time for the diptychs, which in Syria occurred at this point, the names of the dead that were handed in with the gifts.

Initial Conclusions from the Early Sources.

The evidence adduced thus far is enough to prove beyond all doubt that there was some sort of an offering at the eucharist by the faithful in the East. But the evidence thus far is Syrian, and another serious methodological error to be avoided is the transfer of evidence either geographically or chronogically from one church or age to another. If Rome and Gubbio in Umbria — an area under the direct influence and jurisdiction of Rome and only 150 kilometers away — had clearly different traditions in precisely this matter (2), then we have no business whatever arguing from Cappadocian, Pontic or Syrian evidence to Byzantine practice without the greatest caution. And it goes without saying that what went on in Egypt has nothing to do with us at all. It is true that Byzantium-become-Constantinople underwent new liturgical developments, and undoubtedly much was borrowed from others by what had been but an insignificant minor bishopric

(1) *Cf.* R. TAFT, *Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions, Or. Chr. Periodica* 34, 1968, pp. 330 ff, 341 ff.

(2) *Cf.* The letter of POPE INNOCENT I to Decentius, bishop of Eugunium (AD 416) (= *Epistula* 25, *PL* 20, 551-561). *Cf.* also DIX, *Shape*, p. 109; SRAWLEY, *Early History of the Liturgy*, pp. 171 ff.

under the Metropolitan of Thrace. But there is enough evidence for Constantinopolitan originality to justify our caution (1).

Hence we shall now turn to distinctly Byzantine evidence (2), or evidence from Synods and canons and Fathers whose influence in Constantinople can be supposed either because her bishops are listed in attendance at the synod in question, or because the canons have been taken over into Byzantine collections, *etc.*

The Offertory in the Early Byzantine Sources.

a) Chrysostom.

The Constantinopolitan homilies of Chrysostom, otherwise so rich in liturgical information, tell us next to nothing about the offering, or transfer of gifts (3). Hence neither could have been of any overriding importance, though we can presume some sort of transfer of gifts took place.

b) Basil.

Basil, on the other hand, in two of his three canonical letters (4), refers several times to the offering of the faithful when treating the

(1) THOMAS MATHEWS, S.J., in his recently completed study of the liturgical disposition of the pre-iconoclast churches of Constantinople, has shown the originality of Constantinople in many aspects of liturgical planning (*cf. The Early Churches of Constantinople,* being published at present by the Pennsylvania State University Press, and below, pp. 103-104. Our references are to the author's typewritten copy).

(2) The non-Byzantine evidence can be traced though the sources cited in n. 1, p. 85. It will be found to substantiate our contention that: 1) the people " offered " almost everywhere in the East — But *what, when* and *how* is nowhere clear except in the *Testamentum Domini.* 2) The gifts were brought to the altar by the deacons shortly before the anaphora was to begin. The few sources which have the presbyters bring up the gifts, *e.g. Didascalia arabica* 23,11 (FUNK, II, p. 123) are later exceptions to the general rule.

(3) VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie,* p. 466.

(4) For the history of all this canonical material upon its entrance into byzantine collections, *cf.* N. MILASCH, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche,* (Mostar, 1905²) pp. 110-113. Here are the pertinent texts, from BASIL: fourth degree penitents are admitted: εἰς σύστασιν μετὰ τοῦ λαοῦ, ἀπεχομένος τῆς προσφορᾶς (*Epist.* 2ª (= 199), 22, *PG* 32,

fourth degree of public penance. Those in this fourth degree are no longer segregated from the other faithful, nor are they dismissed at the end of the prayer over the penitents. They are allowed to stand with the faithful and pray with them, but they may not offer or communicate. It is clear that for Basil the two acts of offering a prosphora and in turn sharing in the communion of these gifts are inseparable. They are two sides of the same coin, the " liturgy " of those in full ecclesiastical communion.

c) *Theophilus.*

Canon 7 attributed to Theophilus of Alexandria (385-412) is included by Brightman at the end of his outline of " The Liturgy from the Writings of the Egyptian Fathers ", but in its present redaction we have it from Byzantine canonical sources (1). With respect to the gifts offered for the sacrifice (τὰ προφερόμενα εἰς λόγον θυσίας), it orders that whatever is left over, i.e. not consecrated at the eucharist, be divided by the clergy and consumed by them and by the faithful, and not given to the catechumens. Hence bread was offered for consecration, and only some of it

724; *cf. ibid.*, 44, *PG* 32, 729); εἰς τὴν τῶν πιστῶν εὐχὴν δεχθέτω χωρὶς προσφορᾶς (*Epist.* 3ª (=217), 75. *PG* 32, 804); προσφορᾶς δὲ οὐ μεταλήψεται . . . (*ibid.*, 56, *PG* 32, 797). They are re-admitted to full commuion after two years. Note that there is no grade in which one offers without also communicating (*ibid.*, 77, *PG* 32, 805). It is, of course, not perfectly certain that by χωρὶς προσφορᾶς Basil means any more than " without communicating ". But that would contradict his vocabulary in the brief letter on frequent communion, where the word " prosphora " is not used even once. (*Epist*, 93, *PG* 32, 484-5). And he is certainly not using the word to mean anaphora, because the precise point of the canons is that the fourth class of penitents *may* remain for the anaphora. *Cf.* JOSEF GROTZ, S. J., *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der Vornicänischen Kirche* (Freiburg/B. 1955), p. 8. GROTZ agrees with us on this point, and so does canon II of Nicea (*ibid.*, p. 436), though it seems that in this canon κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν refers to the *orationes fidelium* and not to the anaphora. (*Cf.* text in GROTZ, p. 485; see also p. 436). However, Basil uses εὐχὴ in the singular to refer in general to the liturgy of the faithful (GROTZ, pp. 436, 401 note 2). At any rate this is not central to our argument.

(1) Text in *PG* 65, 41. *Cf.* MARCEL RICHARD, *Les écrits de Théophile d'Alexandrie, Le Muséon*, 52, 1939, p. 48, no. 62: " Décision canoniques byzantines attribuent à Théophile quatorze canons tirés de cinq écrits ".

was selected and used. It is apparently a question of offerings by the faithful. Otherwise there would be no superabundance: the clergy would have simply provided the necessary amount.

d) *Nicephorus.*

Somewhat later, the Ecclesiastical Constitutions of Nicephorus of Constantinople († 818), which are probably authentic, forbid the clergy to accept the prosphora of a trigamist (canon 79); allow one prosphora to be offered (προσκομίζω) for up to three persons (canon 72); forbid the acceptance of the προσφερόμενα of one living in concubinage (canon 75); like Basil, describe the final grade of penance as ἄνευ προσφορᾶς εἰς τήν κοινωνίαν τῆς προσευχῆς παραδοθέντες (canon 98); and in a homely rubric instruct the priest to check the size of the congregation and offer only as much of the gifts as are necessary so not too much will be left for him to consume after communion (canon 138) (1).

e) *Balsamon.*

Finally, Balsamon's († 1214) commentary on the above mentioned canon 7 of Theophilus is quite explicit:

> If perchance there is an excess of those (gifts) that are offered by the faithful for the sacrifice, after what are consumed in the divine mysteries, the clergy should divide them up so that they are eaten and drunk by them, and also by the lay faithful, but the catechumens are not to be given any of them. Because they were offered at the altar and from them a part was taken and sanctified for the divine gifts... what is offered at the sacrifice is bread and wine, and it is not permitted to offer anything else at the altar (2).

(1) *S. Nicephori Constantinopoli Typicum et Constitutiones Ecclesiasticae*, ed. Pitra, *Specilegium Solesmense*, IV, (Paris, 1858). *Cf.* pp. 395-400 for the texts in question.
(2) *PG* 65, 41.

Conclusion from the Byzantine Evidence.

It is still common practice to offer a prosphora for the eucharist in Greece, Bulgaria, Romania, and Russia. Hanssens, it is true, maintains that the contemporary practice is not to be traced back to the primitive custom of offering gifts (1). But we have shown enough evidence, with a broad enough historical spread, to demonstrate not only the practice, but also its continuity — especially in the absence of any contrary evidence. And Hanssens offers no plausible explanation of his point of view. Hence we can take it as proven that in the tradition of Constantinople and elsewhere in the East the faithful offered gifts to be consecrated at the eucharistic liturgy.

The Original Shape of the Offertory in the East.

When was this done? And how? On this point we have no information whatever for Constantinople, except, perhaps, the famous story of how Ambrose gave the emperor Theodosius his come-uppance in Milan, a *cause célèbre* which we shall discuss shortly. But from the *Didascalia* and *Testamentum* it would seem that the people simply deposited their gifts in the sacristy as they arrived at church, the sacristy being located near the front door precisely for this purpose (2). And the *Didascalia Arabica* adds the precision that the deacons should write down the names of those who offer for the living or the dead so that the priest can commemorate them at prayer, and the deacon can proclaim their names so that those outside the curtain will pray for them too. This was a daily procedure, as the text indicates: " diaconi nomina eorum, qui singulis diebus dona afferunt, describant..." (35, 14. ed. Funk II, p. 125). As we noted with respect to the homily of James of Sarug, it is rather difficult to imagine in this context a bringing up of the gifts by the faithful in an offertory procession before the anaphora. When would the deacons have had time to write down the names? Rather, it would seem that contemporary

(1) *Institutiones*, II, pp. 185-6.
(2) See above, pp. 85-86.

Byzantine practice is a fairly accurate reflection of what has always been the Oriental custom: the faithful bring (or have brought) to the priest their prosphora with a list of the living and dead for whom they wish him to pray, whenever they happen to arrive in church, even if mass has already begun.

In Russia today so many breads are offered that non-concelebrating priests must be pressed into service to extract the commemorative particles from them right up until the Great Entrance, and the offerings that remain are held over until the next liturgy. The author has seen in Rumania a constant stream of people going up to the north door of the iconostasis with their prosphora after the liturgy has begun. And it is said that in the villages of Greece each family still brings to the Sunday liturgy seven offerings: a prosphora loaf, a cruet of wine, some oil for the lamps, a candle, a few grains of incense, a coin, and the family diptychs (1).

We cannot, of course, prove that such practices are in direct continuity with ancient usage. However, one thing at least is certain. For Constantinople there is not the slightest trace of an offertory procession or an offering by the faithful at the point of today's transfer of gifts — unless it can be proven from our story of Ambrose and the emperor, to which we must now turn.

A Special Problem: Do the Imperial Offerings Indicate an Offertory Procession of the Laity?

a) The Story of Ambrose and Theodosius:

In his *Ecclesiastical History* (2) Theodoretus relates how the emperor Theodosius in Milan, " When the moment had arrived to bring the gifts to the holy table... rose and entered the sanctuary.

(1) A. VAN DER MENSBRUGGE, *Concerning the Shape of the Liturgy*, *Eastern Churches Quarterly* 6, 1945, p. 185.

(2) THEODORETUS, *Hist. eccl.* 5, 18 (*PG* 83, 1236-7); *cf.* SOZOMEN, *HE* 7, 25 (*PG* 67, 1496-7). The occasion was the first eucharist to which the emperor was admitted as a communicant following his penance for the massacre of Thessalonika. HANSSENS (*Institutiones* III, p. 281) is wrong in saying that this affair " non ad ritum orientalem sed ad italicum pertinet ", because Theodoretus explicitly states that he also offered in the capital. The difference was that there he remained in the sanctuary

After the completed offering, however, he remained, as he was wont to do, within [the sanctuary], near-by the chancel ". Doughty Ambrose, no one to have much truck with the greats of this world, huffed: " The purple makes emperors, not priests ", and had a deacon tell the emperor forthwith to clear out. Surprisingly enough, Theodosius left the sanctuary, excusing himself by saying that he had remained not from presumption, but because it was the custom in Constantinople for him to wait within for communion.

Even after his return to the capital, he followed Ambrose's admonition. "... He brought the gifts to the holy table, but immediately afterwards left the sanctuary ", so that the Patriarch Nectarius was surprised and asked, " Why didn't you stay in the inner room? ".

There are four points we should note here:

1. Though the customs of Milan and Constantinople differed, in neither tradition was there any problem about the emperor offering his gift in the sanctuary. The whole point of contention was whether he should then leave.
2. Because of the special position — *ecclesiastical* position — of the Byzantine emperor and the liturgical honors accorded him, one can not argue from imperial ritual to any general usage on the part of the laity in the capital (1). In fact canon 69 of the Council in Trullo explicitly forbids any layman but the emperor to enter the sanctuary (2). Hence

(1) Pseudo-Codinus' treatise on the functions of the imperial court *circa* 1360 describes the emperor's participation in the Great Entrance during the liturgy of his coronation. Nothing is said about his offering any gift, nor does the emperor enter the sanctuary. He merely accompanies the procession bearing a staff and cross. In so doing, the treatise explicitly states that he is exercising the order of " deputy " (ἐπέχει γοῦν τότε τάξιν ἐκκλησιαστικὴν ἣν καλοῦσι τοῦ δεποτάτου ". *Cf.* PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices. Introduction, texte et traduction,* ed. J. Verpeaux, Paris, 1966, p. 264). The " deputy " was a minor order in the Great Church. Those who held the order bore candles in the entrances, or went before the patriarch with a staff, *etc.* (*Cf.* DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis,* Lyon, 1688-Graz, 1958, p. 281).

(2) MANSI, 11, 973. HEFELE-LECLERQ (*Histoire des conciles,* III, 1, (Paris, 1904), pp. 571 note 1), concerning this canon, states with no justification whatsoever that all the people were to enter the sanctuary and offer their gifts, but that " Byzantine flattery " at Constantinople allowed the emperor to remain there instead of leaving like everyone else.

even if it is an offertory procession that is referred to in the incident, the passage could simply mean that the emperor participated in the Great Entrance along with the deacons — a practice for which we have proof at a later date (1). It is no proof whatever of an offertory procession of the faithful.

3. Furthermore, we have no evidence that the "gifts" referred to here were bread and wine for the eucharist. One might object that it must have been bread and wine because to offer anything else at mass (and here it is clearly a question of mass) was forbidden. However, these prohibitions were freely ignored. That is why they are so often repeated.
4. There are other sources that refer to the emperor offering gifts in the sanctuary at the altar. These gifts are offered during the liturgy, and they are monies or vessels, *but not bread and wine* (2).

b) The Story of Basil and Valens:

Theodosius was not the last Byzantine emperor to stub his imperial toe on a Father of the church. In fact emperors, Fathers of the church, and offerings, seem to have made a particularly explosive compound, as witness the meeting between Basil the Great and the emperor Valens, recounted by Basil's brother Gregory Nazianzen in his eulogy. It is the only one of the texts adduced by Brightman for the early Byzantine offertory that Hanssens thinks worthy of consideration (3). As the story goes, the emperor arrived in church on the feast of the Epiphany with his entourage, and took his place with the faithful, thus signifying his union with them. (It will be remembered that Valens was an Arian, and this was the point of his disunity and clash with Basil.) Valens seems to have been a pious soul in spite of his heresies, and the psalmody, the devotion of the crowd, the sight of the great bishop standing facing the people, so moved him that, as Gregory tells it, ἐπεὶ δὲ τὰ δῶρα τῇ θείᾳ τραπέζῃ προσε-

(1) *Cf.* p. 98 note 1.

(2) *Loc. cit.*

(3) *LEW* p. 525; Hanssens, *Institutiones*, III, p. 280-81.

νεγκεῖν ἔδει, ὧν αὐτουργὸς ἦν, συνειπελάβετο δ' οὐδείς, ὥσπερ ἦν ἔθος, ἄδηλον ὂν εἰ προσήσεται, τηνικαῦτα τὸ πάθος γνωρίζεται. Περιτρέπει γαρ, καί εἰ μή τις τῶν ἐκ τοῦ βήματος ὑποσχὼν τὴν χεῖρα, τὴν περιτροπὴν ἔστησε, κἄν κατηνέχθη πτῶμα δακρύων ἄξιου (1).

Both Hanssens and Bishop have pointed out that already in the 9th century Nicetas Serronius interpreted the "gifts" in this anecdote as "gold vessels which he himself (= Valens) had made" (2). At any rate we find it hard to image Valens puttering around the kitchen baking bread, in spite of Fleury's pious observation in his *Histoire Ecclésiastique*: "On voit que... chacun faisoit de sa main le pain qu'il offroit et que l'empereur même n'en étoit pas dispensé; car il ne paroît pas que ces dons pussent être autre chose" (3). Admittedly, Nicetas' testimony is so distant from the fact the it bears no extrinsic weight whatever. But Bishop quite rightly shows that the text in itself proves absolutely nothing. The emperor's gift could have been — and probably was — something precious, and not bread and wine. However, Bishop's comment that it *could not* have been bread and wine for the eucharist because Valens was an Arian is not pertinent (4). Basil had no business receiving *any* gift, even money, from anyone not in full communion with the church (5) — a hard saying that the clergy managed to get around soon enough! Dix resumes the argument against Bishop, and not without justice (6). For it does seem that Valens offered his gift at the time of today's offertory. But we remain sceptical still of the validity of arguing from imperial practice to general usage. Hence it seems better

(1) GREGORY NAZIANZEN, (380/90), *Oratio* 43 *in Laudem S. Basilii Magni*, 52, *PG* 36, 564.

(2) HANSSENS, *Institutiones*, III, p. 281; BISHOP, *Narsai, Appendix*, p. 116; SERRONIUS' text is given in *PG* 36, 563 note 12.

(3) Quoted in F. BOULANGER, *Grégoire de Nazianze, Discours funèbres*, (Paris, 1908), p. xcviii.

(4) BISHOP, *Narsai, Appendix*, pp. 116 ff. and *Liturgical Comments and Memoranda*, *JTS*, 12, 1911, p. 391.

(5) *Cf.* for example: *Ex Constitutionibus Capitula*, 28-29 (FUNK II, p. 142).

(6) *Cf.* DIX, *Shape*, p. 123 note 3. What DIX is resuming, actually, is the dispute on this point between BRIGHTMAN and BISHOP. BISHOP criticised BRIGHTMAN's view on the offertory in *LEW* (cf. *Narsai, Appendix*, pp. 116 ff). BRIGHTMAN responded in *Chronicle*, *JTS* 12, 1911, p. 320.

to interpret the gift, with Nicetas, as one of precious vessels, especially since this fits in with *all* the other evidence we have of offerings by the Byzantine emperors (1).

(1) First, as far as we known the references to the emperor's offering never use terminology that must clearly be read as the eucharistic gifts (e.g. τὰ ἅγια δῶρα). *Cf.* for example *in Trullo* canon 69 (MANSI 11, 973): προσάξαι δῶρα; or the decree of Theodosius II (MANSI 5, 44) declaring that the emperor was to leave the sanctuary after making his offering (τὴν τῶν δωρεῶν προσφοράν). Later, the *Book of Ceremonies*, which often has the emperor offering gifts, always specifies what the gifts are, and *they are never bread and wine*. In the *de Ceremoniis*, the description of the Pentecost liturgy in Hagia Sophia makes it perfectly clear that 1) the emperor offered his gifts at the introit; 2) that the gifts were vessels and a purse, and not bread and wine; and 3) that at the Entrance of the Mysteries or offertory procession he did not offer, nor even enter the sanctuary:

a) *The Introit*:

"The patriarch comes to meet [the emperor], and the emperor kisses the gospel and cross. Then the emperor and the patriarch go up to the royal doors [*i.e.* of the church]. The patriarch begins the Prayer of the Entrance of the Divine Liturgy and the emperor, after taking the candles from the praepositus, prays. After both have offered their prayers to the Lord, the emperor... traverses with the patriarch the middle of the nave; they go alongside the ambon and enter the solea. Arrived at the holy doors [*i.e.* of the chancel], the patriarch enters the sanctuary and the emperor, after lighting candles and praying, gives the candles to the praepositus and enters the sanctuary. As he is about to enter, the metropolitans who are standing, occupying the holy doors, make a small sign to the emperor ...[who] enters the sanctuary and after praying before the holy table, spreads two eilita and places on them the previously brought in objects: two diskoi and two chalices. Then he kisses the holy linens and taking the apokombion [= purse] from the hands of the praepositus, he puts it on the holy table. The emperor... leaves the sanctuary and goes to the mitatorion.

b) *The "Great Entrance"*:

"When the sacred gifts are about to pass through (μέλλουσι διέρχεσθαι), the emperor puts on the mantle and, preceded by his usual entourage, goes to the place where the candle stands, i.e. the lamp that he is to carry. [Then the author describes how the emperor meets the procession near the ambon and accompanies it up to the sanctuary]... And the emperor passes through [between the ranks of patricians] accompanying the holy gifts. After entering within the solea, near the holy doors... the emperor stands near the candle until the holy gifts have passed by. When the gifts have gone through, the emperor and the patriarch bow profundly to each other and the emperor, preceded by his usual entourage, goes away to the mitatorion via the outside of

c) The Mosaics of Ravenna.

According to Mathews, and we agree with him, the recent polemic between Stričević and Graber over whether the mosaics of Justinian and Theodora in San Vitale, Ravenna, represent the Great Entrance or not " must be decided in favor of Grabar ", i.e. for the negative. Mathews argues further, and quite effectively, that not only is it not the Great Entrance; it is also not merely an act of imperial largesse, as Grabar thought, but the Minor Entrance or first introit, when it was customary for the emperor to make his donation. At the Great Entrance it is the *deacons* who carry the gifts. The emperor carries a lamp. But in the panels of Ravenna, one deacon carries a book, and the bishop Maximianus holds the cross, which were carried in the Minor, not the Great Entrance. Besides, the bishop marched only in the First Entrance, not in the procession of the gifts, and the participation of women in the Great Entrance is out of the question [1].

---

the sanctuary. " (ed. VOGT, I, 9, I pp. 59-60. *Cf.* also I, 35, I pp. 134-135; I, 1, I, p. 11).

This(a), incidentally, is the only passage which says that the emperor put the sacred vessels on the altar. It is interesting, too, to note that the Prayer of Entrance is clearly a prayer of entrance into the church and not, as now, into the sanctuary. On the whole question of the emperor's offering, *cf.* MATHEWS, *Early Churches*, ch. V; A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936), pp. 106-107, and *Quel est le sens de l'offrande*, pp. 63 ff.

(1) MATHEWS, *Early Churches*, p. 229. On the whole dispute, *cf.* GRABAR, *Quel est le sens de l'Offrande*; G. STRIČEVIĆ, *Iconografia dei mosaici imperiali a S. Vitale, Felix Ravenna* 29, 1959, 5-27; *id., Djakonikon i protezis u ranohrišćansim crkvama, Starinar*, ser. 4, 9, 1958, pp. 63, 66. GRABAR (p. 63) does not consider the offering in the mosaics to be a part of any liturgical rite, but rather just an offering pure and simple — though he formerly held it to be a representation of the ceremony of the purse (*apokombion*) described in the *Book of Ceremonies* (see the previous note) and clearly done at the liturgy (*cf.* GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin*, pp. 106-107). GRABAR in his article *Quel est le sens de l'offrande* reviews various attempts that have been made to interpret this mosaic as a representation of the Great Entrance. He also dispenses with various other bits of archeological evidence that some have brought forward in an attempt to prove a ceremonial offering by the faithful in the East. According to G. (pp. 71-75) some of these mosaics indicate a non-ritualized offering. In our opinion the evidence seems too negligible to prove anything at all, and our colleague T. Mathews, S.J., who is more competent

Conclusion from the Imperial Offerings.

Still, when all is said and done, from the context of the stories it seems to us quite probable that the emperor participated in the transfer of the eucharistic gifts. But this is no more than what we have already said: that in the East, the faithful offered gifts, among these gifts were bread and wine for the eucharist, and these were transferred to the altar by the clergy (and here we can include the emperor because of his quasi-hierarchical position) at the appointed time.

The Theoretical Arguments for a Procession of the Faithful.

a) The Disciplina Arcani.

What of the various theories, then, regarding an offering in the Eastern liturgies by the faithful just before the anaphora? Those who hold this generally reason as follows. To offer bread and wine for the eucharist was part of the liturgy of the laity. This was done just before the anaphora because only the *faithful* could offer, and the *disciplina arcani* demanded that the catechumens, *etc.*, be dismissed before the eucharistic synaxis proper began. With the abolition of the catechumenate, the distinction between the liturgy of the catechumens and that of the faithful lost all meaning, there was no longer any need to hold off the preparation of the gifts until after the liturgy of the Word, and so they came to be prepared before the liturgy began (1). For others, the custom of offering tended to die out because the works of

---

to judge than we, is of the same opinion. It is always very difficult to argue from archeological evidence of this sort without some literary sources to support one's interpretation, and the archeologists themselves rarely agree. See for example the most recent article by W. N. SCHUMACHER, which challenges previous opinion on the " offertory " mosaic in Aquileia (" *Opferprozession " in Aquileia*, in *Studi di Antichità Cristiana* 27, Roma, 1968, pp. 683-694 and Taf. CCCXLIII-CCCL).

(1) This is the main thesis of PETROVSKIJ, (*Drevnij akt prinošenija*, pp. 407 ff) and, following him, DE MEESTER (*Origines et développements du texte grec*, pp. 303 ff).

charity were taken over by the Christianized empire (1). And the decline in frequent communion, along with the increasing clericalization of the liturgy as witnessed by various canons insisting that the eucharistic prosphora be baked only by those in orders or by monks, eventually led to the complete disappearance of the offering by the people.

But again, at the risk of being tedious: none of the arguments brought forth in support of this idea proves that in the East the faithful brought up the gifts ritually, in procession, at the time of the present Great Entrance. The idea proposed by Dix and others (2) that the Great Entrance of the clergy is a take-over by them of a "liturgy" of the faithful is pure fantasy. From the very beginning the *deacons* brought up the gifts (3). The Great Entrance is a solemnizing of this transfer and nothing more.

As for the idea that the deacons could have received the gifts from the people only after the dismissals because of the *arcanum*, it should be said that: 1) the *disciplina arcani* has been greatly exaggerated. As Batiffol pointed out long ago, there was no such thing as the *arcanum* up to the 3d century. It began with the institution of the catechumenate and died out with the same at the end of the 5th century, after reaching its greatest peak in the middle of that century (4). 2) Even apart from the period

(1) This is held by SOTERIOU and STRIČEVIĆ, though they do not argue for an offering of the faithful just before the anaphora. They agree with us that the system described in the *Didascalia* and *Testamentum Domini* was the primitive one (*cf.* A. G. SOTERIOU, Ἡ Πρόθεισς καὶ τὸ Διακονικόν ἐν τῇ Ἀρχαία Ἐκκλησία, ΘΕΟΛΟΓΙΑ, (Athens), ser 2, vol. 1 (18), 1940, esp. pp. 95 ff; STRIČEVIĆ, *Djakonikon, passim*; *Iconografia*, p. 16. See also PROBST, *Die antiochenische Messe*, p. 276; F. REINE, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia* (Washington 1942), p. 92, etc. PROBST says the change occurred in the 4th century; SOTERIOU and STRIČEVIĆ hold for the 6-7th.

(2) *Cf.* DIX, *Shape*, p. 230; SCHNEIDER, *Liturgie u. Kirchenbau*, pp. 51, 59.

(3) *Cf.* HIPPOLYTUS, *Apostolic Tradition*, ch. 4 and 23; *Apostolic Constitutions*, 8, 12, 2 (FUNK II, 494-96); Council of Ancyra (358), canon 2 (MANSI 2, 513); Justin, however, speaks of the gifts being brought up without saying by whom (*Cf.* above p. 74).

(4) BATIFFOL, *L'Arcane*, in *Etudes d'histoire et de théologie positive* (Paris, 1902) I, pp. 3-41.

of the *arcanum*, the canons prohibiting cathechumens, penitents, *etc.* to offer give us the impression that they were written precisely because these classes *were present* when the people handed in their gifts, and hence the deacons had to take care to accept offerings only from the faithful in good standing. What would have been the problem if these grades weren't even there? (1) That at least is the impression given by the *Didascalia* and the *Testamentum Domini* (2): the people gave the gifts to the deacon in the diaconicon located near the door of the church as they arrived for the liturgy, and he was there precisely to see that only those fit to offer did so — a pointless duty if no one else was there (3).

Petrovskij is at pains to have this handing over of the gifts after the dismissals, because he is trying to prove that the present day prothesis rite (in its primitive form of course) could not have taken place at the beginning of the liturgy. This is true enough, for the people had not yet arrived with their gifts. But this is a totally different question. There was no such thing as a prothesis rite at the beginning of the liturgy or anywhere else, nor any offertory prayer, in the early centuries. The " preparation of the gifts " as it is now called consisted simply in the deacons gathering the gifts and watching over them until the time for the transfer, then selecting as much bread as needed, mixing the wine and water, and carrying it all in at the appointed time (4). That this *transfer* was done everywhere just before the anaphora is obvious, just as it is obvious that today's preparation of gifts before mass represents in part a misplacing of liturgical elements.

(1) At least one grade was there, the last grade of penitents, the συστάντες See above pp. 90-91 (*Basil*).

(2) See above, pp. 85-86.

(3) Texts such as those of ATHANASIUS which forbid " offering " in the presence of the catechumens, refer to the celebration of the eucharistic synaxis, and not to what we now call the " offertory ". *Cf. Apologia contra Arianos* 28, (*PG* 25, 296); 46, (*PG* 25, 332). *LEW*, p. 507 note 7 also has the texts.

(4) We must remember that the Byzantine rite is basically the rite of the Great Church, and in a cathedral the size of Hagia Sophia to have done all this in the church itself just before the transfer of gifts would have taken an enormous amount of time.

b) The Archeological Argument.

In recent years the opinion of Freshfield has been taken out of the closet and dusted off (1). He attempted to show on archeological grounds that the appearance in Byzantine churches of the Syrian system of pastophoria flanking the apse at the east end of the church was symptomatic of the abandonment of the offering of the faithful. The argument runs as follows: originally, Byzantine churches had a diaconicon of sorts not beside the sanctuary, but elsewhere, usually near the esonarthex. Here the faithful left their gifts, which were borne in at the offertory by the deacons coming in procession down the central nave. This, they say, is why the ambon is often off-center in the early basilicas of Greece and the Balkans, to allow the procession to pass unhindered. Later, under Syrian influence perhaps, the now usual pastophoria appear flanking the sanctuary, and the great ambon is moved into the axis of the main nave, all of which is supposed to show that the " Great Entrance " as we know it has arrived.

Attractive and neat as the theory may seem, it is not supported by the archeological evidence (2). Great variety in the liturgical disposition of the church is found in those regions that are now " Byzantine " and one cannot work out a clear chronological progression to demonstrate this supposed change. What is more important, the theory is based on the archeological evidence in Greece and Macedonia. But as Mathews has demonstrated, " In pre-iconoclast times... one can identify the Byzantine liturgy only as the liturgy of Constantinople. In other centers the lit-

(1) FRESHFIELD, *On Byzantine Churches*, pp. 388-392. His opinion is followed, with various modifications, by SOTERIOU, STRIČEVIĆ, SCHNEIDER, and HODDINOTT, in the works already cited. For example, SOTERIOU and STRIČEVIĆ, unlike SCHNEIDER, do not hold there was once an offertory *procession* of the faithful, but do agree that the diaconicon and/or prothesis was moved from its original position near the narthex when the faithful ceased to offer.

(2) The recent study of MATHEWS (*Early Churches*) is for the Byzantine tradition now definitive, we believe. At any rate it certainly supersedes all others, and this is his conclusion. LEMERLE has said that we can conclude nothing from archeological sources about the early Byzantine offertory rite. MATHEWS has concluded a good deal, but not what his predecessors did! (*Cf.* P. LEMERLE, *Philippes et la Macédoine Orientale à l'époque chrétienne et byzantine* (Paris, 1945), p. 386.

erary evidence is either entirely lacking, or it indicated a non-Byzantine liturgy ". For Greece, not a shred of literary evidence exists, and the archeological evidence " indicates that it used a rather different rite " (1). Only after the 9th century do we see a uniformity of liturgical planning between Constantinople and Greece (2).

General Conclusions.

After having thus disposed — effectively, though not too cavalierly, we hope — of most theories on the offertory procession of the faithful and the origins of the Great Entrance in the East, can we say anything positive about the offertory in the early Eastern Church? To us, after reviewing all the evidence, it seems clear that our Great Entrance is simply a ritualization of the original bringing up of the gifts by the deacons. There is no basis for looking upon it as a clericalization of a procession of the faithful. On this point, we believe we have shown Schneider, Dix, etc. to be wrong. There is simply no evidence that such a procession ever existed.

A middle position seems to us to fit the evidence best. It is quite true that the vast majority of our evidence for an " offertory " of the faithful can be interpreted as referring to monies or goods in kind (3). But this does not *exclude* an offering of bread and wine for the eucharist. The error has been to consider the offering of Christians in too narrow a sense, as if there had to be something special with regard to the eucharistic liturgy (4). We believe that the evidence is better interpreted as follows.

(1) MATHEWS, *Early Churches*, p. 4.

(2) *Loc. cit.*

(3) This is why we can't adduce liturgical prayers for the " offerers " in proof of an " offertory " in today's sense of the term. *Cf.* HANSSENS, *Institutiones*, III, p. 280.

(4) *Cf.* J. COPPENS, *Les prières de l'offertoire et le rite de l'offrande. Origines et développement. Cours et Conférences des Semaines Liturgiques VI* (Louvain, 1928), esp. pp. 189-196; JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, II, pp. 2-4, 7 ff. We are in basic agreement with JUNGMANN and COPPENS on this point. JUNGMANN says (p. 3): " the evolution must have been such that the offerings which had always been made for the needs of the church and the poor were gradually drawn more closely into the liturgical pattern ".

Christians "offered" at *all* their services, not because of any connection between "offering" and the particular service, but because that was when they happened to be at the house of the *ekklesia* where the deacons collected, kept, and distributed the goods for the church and her poor. In the beginning there was nothing at all special about them offering at the eucharist. They gave all sorts of gifts for the community's poor and clergy, and also presented foods to be blessed and then received back for consumption. The logical time to present these was when they came to the community house for the services, the most important of which was the eucharist. There, by its very nature, the offering took on a special meaning in that from among the gifts, bread and wine would be selected for the Body and Blood of the Lord ([1]). Hence the church gradually exerted more and more control over this offering, legislating that only bread and wine could be offered at the altar ([2]).

There is an abundance of evidence to support this idea that the people offered gifts in a general sense, and that these are the "offerers" prayed for in the prayers of the mass. In the *Didache* (13) the people give alms and first fruits; the *Didascalia, Apostolic Constitutions,* and related sources give evidence of similar practices ([3]). The Council in Trullo (692) forbids the people to

([1]) E. Bishop, it should be noted, holds the exact opposite point of view. In his *Liturgical Comments and Memoranda* (*JTS* 11, 1909, p. 70) he says that in the Monophysite liturgies found in Renaudot, II, one can see how "the early Christian idea of 'offertory' ... concerned with offering the matter, bread and wine, for the sacrifice, becomes a substantial question of this world's goods, tithes and the like". Such an idea cannot be supported by anyone who has seriously studied the *Didache, Apostolic Tradition, Didascalia,* etc.

([2]) However, later evidence shows that the clergy were ready enough to make exceptions for money and precious goods. Recall, for example, the rite of the *apokombion* (*Cf.* p. 98 n. 1).

([3]) *Cf. The Apostolic Tradition,* ch. 5, 6, 28; *Didaskalia* II, 27, 3; 34, 5, 6; IV, 6-9, *etc.* (Funk, I, pp. 106, 118, 224 ff) *Apostolic Constitutions* VIII, 40; (Funk I, pp. 548-550); *Apostolic Canons* 3 and 4 (= *Apost. Const.* VIII, 47, Funk, I, p. 564); *Ex Constitutionibus Capitula* 13 (Funk II, p. 138); *Lex Canonica SS. Apostolorum,* canon 15 (Funk II, p. 152). *Cf.* also Diverigh, *Codex Conc. Ecclesiae Primitivae,* London, 1678, *De primitiis offerendis,* pp. 185-192 (*Apost. Canons* 3, 6).

offer grapes at the altar, which proves that they had (1). And Saint Jerome († 420) reserved some of his wonted acid for a few acerb references to those who offer for their own glory. "Publiceque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina; tantum offert illa, tantum ille pollicitus est, placentque sibi ad plausum populi..." (2). We can take these references as referring to Eastern practice, since Jerome wrote his *Commentaries*, it seems, in Bethlehem. Note that Jerome is clearly referring to more than bread and wine; otherwise there would not have been any competition among the offerers. Secondly, the offering was probably not made in a public rite, for otherwise the deacon would not have needed to announce who offered what. It would have been visible to all. Thirdly, the offering probably did not take place at today's transfer of gifts because it would take an inordinate amount of time for the deacons to collect the gifts, write down the names of the offerers and what their gifts were, and then read the list.

Even as late as mid-10th century, Chosrov the Armenian, speaking of the *memento* in the liturgy "for those who offer gifts to the church", lists vessels and books and gifts in kind among the gifts the people bring (3).

And in those early days, it was not any clearer than now into just what coffers these goods sometimes vanish. The Alexandrine Isidore of Pelusia († c. 435) in high dudgeon informs the people it is none of their business how the clergy use the gifts presented to them (4). *Plus ça change...*

But thoughout history, church and goods and abuses seem to have had a natural affinity for one another. And so controls come in, and creeping ritualization and clericalism eventually led to legislation that the bread must be baked by those in orders, and that only bread and wine can be offered at mass. Whether

(1) Canon 28, MANSI 11, 956. (See also canons 32 and 27, MANSI 11, 956-57; 969). Such canons should probably be interpreted to mean that the clergy should not put on the altar gifts other than bread and wine, not that the people cannot bring other gifts.

(2) *Comm. in Ezechial* 6, 18 (*PL* 25, 175) *Cf. Comm. in Jeremiam* 2, 11 (*PL* 24, 755).

(3) S. SALAVILLE, *L'explication de la Messe de l'arménien Chosrov*, *Echos d'Orient*, 39, 1940-42, p. 377.

(4) *Ep. 186 and 187* (*PG* 78, 304).

these rules were ever really observed in the Byzantine rite is a moot point (1). But the general offering to the church of goods in kind seems rather to have died a natural death, possibly, as some scholars have proposed, because the charitable works of the church were taken over by the imperial administration, or because of the decline in frequent communion. At any rate, we have not been able to uncover any evidence that this offering by the faithful in the East was ever ritualized into an offertory procession such as once existed in the West.

ROBERT TAFT, S.J.

(1) They certainly aren't in force any more. *Cf.* HANSSENS, *Institutiones* II, pp. 211 ff; III, p. 280, for references to such legislation.

Consanguinité et affinité dans l'Église copte orthodoxe d'Alexandrie

Les principes sur lesquels se fondent les empêchements de consanguinité et d'affinité, et la détermination de leurs limites dans le droit du Statut personnel de l'Eglise copte orthodoxe d'Alexandrie: à notre connaissance, il n'existe pas une seule étude exacte sur ce sujet.

Cette lacune tient en grande partie, chez les auteurs catholiques, à ce que les recueils de droit copte édités et traduits ne l'ont été que récemment. Les auteurs du début du siècle n'avaient à leur disposition que le Nomocanon de As-Ṣafî ibn al-ʿAssâl, traduit du ghéez en italien par Mr. Ignazio Guidi (1), nomocanon qui n'a malheureusement jamais eu valeur officielle de loi dans la tradition copte; il en a résulté de nombreuses erreurs dans l'exposition du droit de l'Eglise d'Alexandrie. Quant aux modernes, ils se sont peu intéressés à cette tradition mal connue, et se sont contentés de reproduire leurs prédécesseurs.

I. – L'EMPÊCHEMENT DE CONSANGUINITÉ.

As-Ṣafî ibn al-ʿAssâl affirme que les Coptes n'ont interdit le mariage entre consanguins, en ligne collatérale, que jusqu'à la troisième génération, et qu'ils ont permis la quatrième. Les auteurs occidentaux s'en sont tenus à cette affirmation (2).

(1) Cf. Ignazio GUIDI, *Il « Fetha Nagast » o Canoni dei Re*, Roma 1899.

(2) Cf. Jean DAUVILLIER et Carlo DE CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, pp. 131 et 143; Acacius COUSSA, *Epitome praelectionum de Iure ecclesiastico orientali, Vol. III, De Matrimonio*, Roma 1950, p. 145; F. GALTIER, *Le Mariage*, Beyrouth 1950, p. 174; Athanase HAGE, *Les empêchements de mariage en droit canonique oriental*, Beyrouth 1954, p. 219.

En réalité, si la tradition copte a bien adopté la distinction entre la ligne directe et la ligne collatérale, elle n'a pas suivi son canoniste le plus célèbre — Al-'Assâl — quant aux limites qu'il indiquait à l'empêchement, et elle n'a jamais compté en degrés (1).

Depuis le XIIIe siècle, c'est la loi du Patriarche Cyrille III ibn Laqlaq qui a été suivie; non le recueil de son secrétaire es-Ṣafî ibn al-'Assâl. Depuis cette époque, les limites de l'empêchement de consanguinité se sont toujours exprimées par un triple principe, assez simple pour être saisi dans sa généralité et dans ses applications diverses:

« *La consanguinité interdit le mariage d'un individu*

— *avec ses descendants à l'infini et ses ascendants à l'infini,*

— *avec ses frères et sœurs et leur descendance à l'infini,*

— *avec ses oncles et tantes, paternels et maternels, mais pas avec leur descendance* » (2).

Cette triple interdiction est impossible à traduire en termes de degrés; il est aisé de s'en apercevoir. La première s'applique à la ligne directe; les deux suivantes à la ligne collatérale. La deuxième interdit le mariage en ligne collatérale à ce qu'un auteur occidental appelerait « à tous les degrés ». Le mariage entre cousins germains est permis, mais le mariage entre un homme et l'arrière petite fille de sa sœur (nous dirions 5e degré) sera toujours interdit!

La tradition orale exprime ainsi le principe qui interdit un tel mariage: « Ce qui est interdit à un niveau égal par rapport à la souche commune, entraîne une interdiction pour les individus du niveau interdit avec tous les descendants des membres de ce même niveau ». Ce principe s'appliquera également dans l'empêchement d'affinité.

On ne peut donc absolument pas dire que l'empêchement de consanguinité chez les Coptes n'interdit le mariage entre consan-

(1) On notera qu'à fortiori, les notions d'affinité de digénie et de trigénie n'ont jamais pénétré dans la tradition copte. Vouloir utiliser ces notions, comme compter en degrés, en abordant la consanguinité et l'affinité dans le droit copte, équivaudrait à un non-sens, dans l'état actuel de ce droit.

(2) C. H. E. KHS-BURMESTER, *The Canons of Cyril III Ibn Laklak, Part. I*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie copte*, XII (1946-47), p. 92.

guins en ligne collatérale que jusqu'au troisième degré inclusivement. Une telle affirmation n'est valable qu'au niveau des oncles et tantes, elle est fausse au niveau des descendants des frères et sœurs.

II. – Le principe de l'affinité.

Les canonistes qui ont étudié l'empêchement d'affinité dans l'Eglise d'Alexandrie, n'ont généralement pas été sans remarquer l'assimilation qui s'était produite chez les Coptes entre consanguinité et affinité. Mais ils se sont contentés pour la plupart de reproduire ensuite la liste des personnes concernées par l'empêchement telle que la donne ibn al-ʿAssâl dans son Nomocanon, sans se demander sur quels principes reposait cette assimilation.

Le concept d'affinité diffère en fait selon les langues et les cultures dans lesquelles il s'exprime.

Le grec οἰκειότης, si au moins l'on s'en rapporte au vocabulaire utilisé par saint Basile (1), se réfère à la notion d'habitation (οἶκος). L'affinité dans la pensée grecque résultera de la proximité de ceux qui vivent ensemble sous le même toit, selon le type de la grande famille patriarcale.

Le latin *affinitas* sous-entend la notion de *fin*, de *limite* entre deux êtres (choses ou personnes), en même temps que de *continuité*. L'affinité en droit latin est finalement assez proche d'une conception géométrique de la famille, où les relations se calculent par une proximité ou un éloignement plus ou moins grand selon la place de chaque personne par rapport à une autre, sur un arbre généalogique.

Le droit copte, à l'heure actuelle (2), utilise pour traduire son concept d'affinité, le terme de *muṣâharat*, qui sous-entend l'idée de choses fondues ensemble pour créer une matière nouvelle, un alliage. Il est clair que c'est la phrase de l'Evangile: « *Ils ne seront plus deux, mais une seule chair* » (3) qui est à la source de

(1) Migne, P. G. 32, 628 A: Lettre CLX à Diodore.

(2) Le terme est de création moderne chez les Coptes qui utilisaient de préférence dans la tradition antérieure les termes « parenté provenant du mariage » (Ibn al-ʿAssâl) ou « la parenté matrimoniale » (Statuts personnels de 1896).

(3) Cf. Mt. 19,5.

ce concept. Il est vrai que le sacrement du mariage chrétien unit deux personnes en un « alliage » réel, nouveau, indissoluble. Mais l'originalité des canonistes coptes réside dans la conclusion qu'ils ont tirée de ce principe évangélique. Ils ont pensé que si deux personnes mariées deviennent *« une seule chair »*, on doit considérer que par leur mariage les consanguins de l'une deviennent nécessairement les consanguins de l'autre. Si le mari et la femme sont réellement devenus une réalité unique, nouvelle, on doit fatalement en conclure que la mère de l'épouse doit être considérée également comme la mère de l'homme, sa sœur comme sa sœur, et sa fille comme sa fille. Le résultat est que le mariage dans cette perspective ne crée pas un « alliage » entre deux personnes seulement, mais une assimilation de chacune de leur parenté en une nouvelle espèce de « quasi-consanguinité » unifiée qui pour cette raison a été nommée *« muṣâharat »*. La terminologie française de *« parenté par alliance »* est insuffisante pour traduire le contenu théologique sous-entendu; c'est *« parenté par alliage »* qu'il faudrait inventer pour traduire le terme de *muṣâharat*.

Cette assimilation des parentés ira jusqu'à faire interdire le mariage d'un homme avec l'épouse de l'oncle de sa femme, car elle sera considérée comme sa propre tante (1).

On peut maintenant comprendre à quel point la nature même du concept d'affinité ainsi comprise a pu pousser les théologiens coptes à assimiler l'affinité à la consanguinité, et les a amenés à appliquer à l'affinité les limites mêmes de l'empêchement de consanguinité.

III. – Limites de l'empêchement d'affinité, et difficultés issues du principe d'assimilation entre les parentés des conjoints.

Du fait de l'application des limites de l'empêchement de consanguinité à l'empêchement d'affinité, il devrait sembler assez facile d'établir les limites exactes de cet empêchement.

A – Mais en fait, aussitôt qu'on tente de le faire, surgit la difficulté issue du principe de l'assimilation de l'affinité à la consanguinité. Où doit s'arrêter cette assimilation?

(1) Cf. Appendice I à IV.

Ibn al-'Assâl, appliquant logiquement le principe, interdisait à un homme d'épouser la sœur de l'épouse de son frère (1). L'épouse de son frère devenant par assimilation sa propre sœur, la sœur de cette dernière n'aurait-elle pas dû également être considérée comme sa sœur? La sœur de ma sœur n'est-elle pas aussi ma sœur? Cyrille III ibn Laqlaq a refusé cet empêchement (2) deux frères, selon le droit copte, peuvent épouser deux sœurs. Au nom de quel principe l'a-t-il permis?

Ce même principe d'assimilation des parentés des deux conjoints donne naissance à des confusions dont les juristes ne parviennent pas à sortir.

Par exemple: la femme de mon fils devenant ma fille, la mère de celle-ci devrait être considérée comme ma femme, et, sa grand'mère comme ma mère! Et si l'on passe au niveau des petits-enfants, on devrait alors dire que l'épouse de mon petit-fils est ma petite-fille, et donc, que sa mère doit être considérée comme ma fille, et sa grand'mère comme mon épouse! Il s'agit en fait d'une parenté en affinité au quatrième degré, qui ne constitue pas un empêchement en consanguinité.

On rencontre le même illogisme en partant dans la ligne ascendante. Mon grand'père s'étant remarié, sa seconde femme devient ma grand'mère; la fille qu'elle avait eu d'un lit précédent devient « ma mère », et sa petite-fille, « ma sœur »! Alors qu'il s'agit là encore d'une pure parenté d'affinité au quatrième degré en ligne collatérale qui ne constitue pas un empêchement en consanguinité.

Le droit actuellement en vigueur n'a pas échappé à cet illogisme (3). Le Statut personnel précédemment établi par l'higoumène Fîlûthâwus en 1896 évitait de mentionner les grands parents

(1) Cf. *Al-Majmû' al-Ṣafawî*, Le Caire 1908, p. 231: « Qu'il n'épouse pas les épouses des frères, et ... les sœurs... de celles-ci ». Cf. la traduction du texte complet dans l'Appendice I.

(2) Cf. Burmester, o. c., ibid.: « Qu'il n'épouse pas l'épouse de son propre frère, ni la descendance de celle-ci, ni sa mère, ni sa grand'mère. » Les sœurs ont disparu de la liste. Cf. Appendice II.

(3) Cf. Appendice IV: « Il ne lui est donc pas permis d'épouser: la *femme de son père ou de son grand'père*, ni la mère ou la grand'mère de celle-ci, ni la fille, ni *la petite-fille de celle-ci* ».

« *La femme ... de son petit-fils, et... la grand'mère de celle-ci* ».

et les petits enfants (1). C'était éviter la difficulté, mais du même coup c'était rendre la liste incomplète, car, selon les limites de l'empêchement de consanguinité, un homme ne devrait pas pouvoir épouser sa tante qui, en affinité, peut se trouver représentée par la fille d'un premier lit d'une seconde femme de son grand' père Or, du fait de la suppression de la mention des grands parents, ce cas ne se trouve pas envisagé, et donc ne se trouve pas interdit.

B – Si l'on voulait cependant synthétiser en quelques phrases les limites de l'empêchement d'affinité, en respectant le principe de l'assimilation des parentés des conjoints, et en appliquant à l'affinité les limites mêmes de la consanguinité, sans toutefois avoir à établir une liste des personnes concernées, on pourrait énoncer ainsi l'étendue de l'empêchement:

L'empêchement d'affinité s'étend:

I – entre un homme marié et

a) les consanguins de sa femme, consanguins compris dans les limites de l'empêchement de consanguinité, en partant de sa femme;

b) et les épouses de ces mêmes consanguins;

II – entre un homme, marié ou non, et

a) les épouses de ses propres consanguins, consanguins compris en partant de l'homme lui-même, dans les limites de l'empêchement de consanguinité,

b) et les consanguins de ces mêmes épouses (mentionnées au paragraphe II-a), dans la mesure où l'homme lui-même se trouve par rapport à ces consanguins, enfermé dans les limites de l'affinité, c'est à dire, dans les limites de l'empêchement de consanguinité.

N. B.: Quand nous disons «épouses» dans chacun de ces principes, nous entendons aussi bien les premières épouses que les secondes ou les troisièmes; et dans le paragraphe II-a, il s'agit forcément de secondes noces pour la ligne directe de consanguins par rapport à l'homme.

(1) Cf. Appendice III: «*L'épouse de son père, et, la descendance, la sœur, la mère et la grand' mère de celle-ci*». La mention du grand' père, après le père, a disparu.

De même dans la mention suivante: «*L'épouse de son propre fils, et, la descendance*...» La mention du petit-fils a disparu.

C – Si nous tentons maintenant d'établir, à partir de ces principes, la liste exhaustive des personnes comprises dans les limites de l'empêchement, il nous faudra alors poser le texte suivant:

Liste des personnes comprises dans les limites de l'empêchement d'affinité.

L'affinité interdit le mariage d'un homme

a) *avec les ascendants à l'infini et les descendants à l'infini*:

— *Les ascendants* en ligne directe peuvent provenir de cinq origines différentes pour constituer une affinité:

1 – les épouses des propres ascendants (du père, du grand'père) (du moment qu'elles ne sont pas les ascendants propres),

2 – les ascendants de son épouse (mère, grand'mère de son épouse),

3 – les ascendants d'un mariage précédent de son épouse (mère ou grand'mère d'un premier époux de sa femme),

4 – les ascendants des épouses de ses propres enfants – qu'il s'agisse de premières ou de secondes noces,

5 – les ascendants de l'épouse de son frère ou de l'époux de sa sœur (la mère de l'épouse de mon frère devenant quasiment sa mère, se trouve être du même coup « ma mère »).

— *Les descendants* en ligne directe peuvent provenir de six origines différentes pour constituer un empêchement d'affinité:

1 – la descendance de son épouse, provenant d'un mariage précédent,

2 – les épouses de cette descendance,

3 – les épouses de ses propres enfants et petits-enfants,

4 – la descendance de ces mêmes épouses, provenant d'un autre lit,

5 – et les épouses de cette descendance,

6 – les sœurs du conjoint de sa propre descendance.

b) *au niveau des frères et sœurs et de leur descendance*:

L'empêchement d'affinité au niveau de la sœur ou du frère peut provenir de trois origines différentes:

1 – la sœur de l'épouse,

2 – l'épouse du frère,

3 – la fille de l'épouse de son père ou de l'époux de sa mère.

La descendance de ces trois racines d'empêchement sera également interdite à tous les degrés.

c) *au niveau des oncles et tantes paternels et maternels* l'empêchement peut provenir de six origines différentes:

1 – la tante paternelle ou maternelle de sa femme,

2 – les épouses des oncles paternels ou maternels de sa femme,

3 – la sœur de l'épouse de son père ou de l'époux de sa mère,

4 – les épouses de ses propres oncles paternels ou maternels,

5 – la fille de l'épouse de son grand'père ou de l'époux de sa grand'mère,

6 – les mères des conjoints de ses petits enfants.

Conclusion.

Il faut avouer que l'assimilation des parentés de chacun des deux conjoints crée une confusion peu ordinaire dans les limites de l'empêchement d'affinité, et même dans la détermination de la ligne directe ou collatérale de certaines parentés. Echapper à cette confusion tout en voulant conserver ce principe nous paraît absolument impossible.

En fait, c'est sans doute pour cette raison que les juristes coptes n'ont jamais réussi à dégager les principes clairs délimitant l'empêchement d'affinité (1), et qu'ils s'en sont tenus toujours à

(1) Le manuel de droit canonique édité pour les étudiants en théologie du Séminaire copte orthodoxe, par l'higoumène Salîb Sûriâl, ne donne que la définition suivante de l'empêchement d'affinité: « L'affinité est le lien qui unit un des deux conjoints et les consanguins de l'autre conjoint. Il appert de cette définition que l'affinité ne se réalise pas entre les consanguins d'un des deux conjoints et les consanguins de l'autre conjoint. Les consanguins de l'époux ont un lien d'affinité avec l'épouse, mais ils n'ont aucune affinité avec les consanguins de l'épouse, et vice-versa » . P. 70 du texte polycopié.

On peut se demander comment, avec une telle définition, l'auteur peut interpréter l'empêchement existant entre l'homme et la fille de l'épouse de son père; descendance qu'elle aurait eue à l'origine d'un lit précédent?

des listes de personnes. L'ennui est que ces listes se révèlent incomplètes, elles diffèrent d'un recueil de droit à l'autre, et, dans la pratique, il arrive souvent qu'on célèbre des mariages comportant un empêchement d'affinité, bien qu'aucun mariage ne puisse être béni sans la permission préalable de l'évêque.

Il faut également souligner que l'abandon des principes posés par as-Ṣafî ibn al-ʿAssâl en ce qui concerne l'empêchement de consanguinité, et l'extension de l'empêchement à l'infini au niveau de la descendance des frères et sœurs ont compliqué sans raison majeure la notion de cet empêchement

L'Eglise copte sent elle-même le besoin d'une réforme de ces deux empêchements et la nécéssité de les simplifier. On peut souhaiter qu'elle y parvienne sans trop tarder.

Appendices

I – Liste des affinités constituant empêchement dans As-Ṣafî ibn al–ʿAssâl (1ère édition, Le Caire 1908, p. 231; et 2ème édition, Le Caire 1927, p. 196).

Les mariages interdits ....

4ième *partie:* épouses des proches du fait du mariage, non du fait de génération; ce sont:

— les épouses des parents et des grands-parents, et, les sœurs, mères et grands-mères de celles-ci;

— les épouses des enfants et de leurs enfants, et, les sœurs, mères et grands-mères de celles-ci; (catégorie manquante dans la seconde édition);

— les épouses des frères, et, les enfants, sœurs, mères et grands-mères de celles-ci.

Quant à la parenté de la femme:

— sa grand'mère, sa mère,
— sa tante paternelle et maternelle,
— sa sœur,
— sa fille,
— la fille de son fils,

et les épouses de ces consanguins de la femme à tous ces niveaux.

Et tout ce qui est interdit à la femme est de la même façon interdit à l'homme (sic!).

II. – Liste des affinités constituant un empêchement, promulguée en 1240 par Cyrille III Ibn Laqlaq — (Texte arabe édité par O.H.E. KHS-Burmester, in *Bulletin de la Société d'Archéologie copte*, Le Caire 1947-48, p. 92).

Du mariage:

Quant aux mariages interdits, il y aurait mariage invalide à ce qu'un homme épouse.....

Quant aux proches par le mariage:

de sa femme, qu'il n'épouse:

ni la fille, ni la descendance des enfants,
ni la sœur, ni la descendance des frères et sœurs,
ni la tante paternelle, ni l'épouse de l'oncle paternel,
ni la tante maternelle, ni l'épouse de l'oncle maternel,
ni la mère, ni l'épouse du père,
ni la grand'mère, ni l'épouse du grand'père.

qu'il n'épouse pas non plus:

l'épouse de son propre père, ni sa descendance, ni sa sœur, ni sa mère, ni sa grand'mère,
ni la sœur de l'époux de sa mère,
ni l'épouse de son propre fils, ni la descendance de celle-ci, ni sa sœur, ni sa mère, ni sa grand'mère,
ni l'épouse de son propre frère, ni la descendance de celle-ci, ni sa mère, ni sa grand'mère,
ni l'épouse de son propre oncle paternel, ni l'épouse de son propre oncle maternel,

Tous ceux qu'il lui est interdit d'épouser, sont, vice-versa, interdits à sa femme; c'est dire que tous ceux qu'il est interdit à l'homme d'épouser par rapport à sa femme, sont, vice-versa, interdits à sa femme par rapport à lui-même. Ainsi, de même que la fille ou la sœur de celle-ci lui sont interdits, de même son propre fils et son frère sont interdits à sa femme.

Que l'on sépare tous ceux qui auraient contracté de tels mariages interdits.

III. – Liste des affinités constituant un empêchement, établie par l'higoumène Fîlûthâwus, en 1896, dans son ouvrage « Manuel juridique du Statut personnel » (Al'Khulâsat al'qânûniyat fî al-aḥwâl al-shakhṣiyat) p. 12. (Livre rédigé à la demande du Patriarche Cyrille IV).

La parenté matrimoniale;

les parents de la femme:

sa fille et la descendance de ses enfants,
sa sœur et la descendance de sa sœur et de ses frères,
sa tante paternelle et l'épouse de son oncle paternel,
sa tante maternelle et l'épouse de son oncle maternel,
sa mère et l'épouse de son père,
sa grand'mère et l'épouse de son grand'père,

puis,

l'épouse de son propre père, et, la descendance, la sœur, la mère et la grand'mère de celle-ci;

puis,

la sœur de l'époux de sa propre mère,
l'épouse de son propre fils, et, la descendance, la sœur, la mère et la grand'mère de celle-ci;

puis,

l'épouse de son propre frère, et, la descendance, la mère, et la grand'mère de celle-ci;

puis,

l'épouse de son propre oncle paternel,
et l'épouse de son propre oncle maternel.

Toute cette parenté est interdite, et tout ce qui en est interdit à l'homme, est vice-versa, interdit à son épouse, c'est à dire qu'il n'est pas permis à la veuve d'épouser:

le fils de son époux et la descendance de ses enfants,
son frère et la descendance de ses frères,
son oncle paternel et l'épouse de sa tante paternelle,
son père et l'époux de sa mère,
son grand père,
le frère de l'épouse de son propre père,
l'époux de sa propre fille, la descendance, le père et le grand'père ce celui-ci,
l'époux de sa propre tante paternelle et l'époux de sa propre tante maternelle.

IV. – Liste des affinités constituant un empêchement, selon le *Statut personnel des Coptes Orthodoxes*, promulgué par le Patriarche Cyrille VI, au Caire en 1955, p. 8-9: *Article 21:*
L'affinité interdit le mariage de l'homme:

1) *avec les ascendants et les descendants de son épouse.*

Il n'est donc pas permis à l'homme d'épouser après la mort de sa femme:

sa mère, sa grand'mère et au-delà,
la fille qu'elle aurait eue d'un autre époux, ou la fille de son fils, ou la fille de sa fille, et au-delà.

2) *avec les épouses de ses propres ascendants et les épouses de ses propres descendants, et, les ascendants de ces épouses et leur descendance, et, les épouses de ses propres oncles paternels et maternels.*

Il ne lui est donc pas permis d'épouser:

la femme de son père ou de son grand'père, ni la mère ou la grand'mère de celles-ci, ni la fille ou la petite-fille de celles-ci,
la femme de son propre fils ou de son petit-fils, et, la mère ou la grand'mère de celle-ci, et leurs filles ou leurs petites-filles.

3) avec la sœur de sa femme et sa descendance, ou la fille du frère de sa femme et sa descendance;
4) avec l'épouse de son propre frère et ses ascendants et descendants;
5) avec la tante paternelle, l'épouse de l'oncle paternel, la tante maternelle et l'épouse de l'oncle maternel de sa femme;
6) avec la sœur de l'épouse de son propre père, la sœur de l'époux de sa propre mère, la sœur de l'épouse de son propre fils, et la sœur de l'époux de sa propre fille.

Tout ce qui est interdit à l'homme est interdit à sa femme.

Le Caire JACQUES MASSON S. J.

A List of the Known Manuscripts of the Chaldean Ḥudrā

For students of liturgy and theology, the two most interesting liturgical books of the Chaldean rite are the *Ṭaksā d–Kāhnē* and the *Ḥudrā*. The former is the sacerdotal manual that contains sacerdotal prayers for the office, the ordinary of the Mass, baptism, absolution, and a collection of other sacerdotal rites and blessings that varies considerably from one manuscript to another (1).

The *Ḥudrā*, on the other hand, is the principal liturgical book for the choir. *Ḥudrā* in Syriac means " cycle ", and, indeed, this book contains the variable chants of the choir for the divine office and the Mass for the entire cycle of the liturgical year (2). The compilation of the *Ḥudrā* is traditionally attributed to the Catholicos Patriarch Išoʿyahb III of Adiabene (649-659) and his col-

(1) A typical sacerdotal manual, *Cambr. Add. 1984*, is analysed in W. Wright and S. A. Cook, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, vol. I, Cambridge 1901, pp. 283-301. An unusually rich collection of rites has been published by the Nestorian Deacon J. E. Y. Kelaita, *The Liturgy of the Church of the East*, Mosul 1928. An edition of more normal size was published in two volumes by the Archbishop of Canterbury's Mission at Urmia, 1890-2. The first volume, *Liturgia Sanctorum Apostolorum Adaei et Maris: cui accedunt duae aliae in quibusdam festis et feriis dicendae, nec non ordo baptismi*, Urmiae 1890, is well known, but the second seems to be extremely rare, for the only copy I have ever seen is at the Chaldean Episcopal Residence, Mardin, Turkey; I did not make a note of its title.

(2) Cf. J. Mateos, *Lelya-Ṣapra* (Orientalia Christiana Analecta 156), Roma 1959, pp. 5-9, 12. There are two editions: one of the Catholics, *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium, id est Chaldaeorum*, 3 vols., Paris 1886-7 / Romae 1938, and one of the Nestorians, *Ktāḇā da-qḏām wa-ḏ-ḇāṯar wa-d-ḥuḏrā wa-ḏ-kaškōl wa-ḏ-ğazzā w-qālā d-ʿuḏrānē ʿam ktāḇā d-mazmōrē*, 3 vols., Trichur 1960-2.

laborator, the monk 'Enanišo' (1), and there is no compelling reason for doubting the attribution.

Some older manuscripts of this collection contain the chants for only the principal liturgical days, that is, for the Sundays and Fridays of the year, the principal feasts and commemorations, and the ferias of the Lenten Fast and of Easter Week (2). The chants for the other ferias are gathered into a separate collection, the *Kaškōl* (3), but are also frequently incorporated into the *Ḥudrā* in abbreviated form, either in the body of the text (4) or in an appendix (5). A more abundant selection of chants for the nocturnal offices of some of the more popular feasts and commemorations is contained in a third collection called the *Gazzā*, the "Treasury" (6), and hence some manuscripts of the *Ḥudrā* may lack these offices (7). At the end of the *Ḥudrā* there is normally appended a collection of common intercessional chants (*qālē d-'udrānē*, "hymns of assistance") (8), which always make up part of the *Kaškōl*.

One reason for the particular importance of the *Ḥudrā* derives from the fact that it contains a large number of liturgical chants of great theological interest. Indeed, after the formal confessions

(1) Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 198. The revised dates for the patriarchate of Išo'yahb III are those suggested by J. M. Fiey, *Īšō'yaw le Grand*, in *OCP* 35 (1969), 307.

(2) E. g. the *Mar Eša'ya Ḥudrā* and *Berlin Sachau 354* (nrs. 3 and 17 of the list that follows).

(3) Cf. Mateos, p. 14, and Baumstark, p. 198. The latter, in n. 11, indicates 11 MSS. I know of none older than the oldest in his list, *Paris Syriac 183* of the 15th century, unless, perhaps, *Séert 33* of the 11th century, which is listed below as a *ḥudrā* (nr. 4), was in reality a *kaškōl*.

(4) E. g. *Vat. Borgia Syr. 150* and *Brit. Mus. 7177* (nrs. 15 and 16).

(5) E. g. the *Mar Eša'ya Ḥudrā* and *Vat. Syr. 87* (nrs. 3 and 12). A few MSS. lack the ferial chants altogether, e.g. *Vat. Syr. 574* and *Vat. Borgia Syr. 85* (nrs. 63 and 89).

(6) Cf. Mateos, pp. 9-12, and Baumstark, p. 304. *MS. 130* of Oroomiah College is said to have been of the 11th century (O. Sarau, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College*. Oroomiah 1898 p. 23 — in vernacular Aramaic). The contents of the *Kaškōl* and part of those of the *Gazzā* have been edited in the two editions of the *Ḥudrā* mentioned above.

(7) E. g. *Vat. Borgia Syr. 85* (nr. 89).

(8) A complete collection is found in the Mar Eša'ya *Ḥudrā* (nr. 3). It includes some chants that are missing from most subsequent MSS.

of faith defined by the synods of the Chaldean Church (1), the liturgical chants are our most important source for a knowledge of Chaldean theology, and the most ancient of these chants are found precisely in the *Ḥudrā*. The writings of theologians may provide an intellectually better articulated and reasoned exposition of this theology, but it is one that is far removed from the living consciousness of the ordinary clergy and faithful. The liturgical chants, on the other hand, have had a direct, formative influence on all capable of understanding them and have had in some ways the same role in the Chaldean Church that catechisms have had in the West. Indeed, there are still to be found today not a few who know by heart all or most of these theologically significant chants.

A second reason for interest in the *Ḥudrā* stems from the fact that the older manuscrits quite often contain the texts of the three anaphoras in use in the Chaldean Church, the part of the ordinary of the Mass that intervenes between the anaphora and the communion (very rarely continuing to the end of the Mass), and sacramental rites formerly performed in Holy Week. These rites usually include baptism (2) and absolution (3), performed on Holy Saturday, but occasionally include as well the renewal of the leaven (4), performed on Holy Thursday, and the washing of the sanctuary (5), the reconciliation of heretics (6), and the administration of oaths (7), all celebrated on Holy Saturday. Some of the manuscripts of the *Ḥudrā* are considerably older than the 15th century, when the oldest of the rituals that have survived

(1) Edited by J.-B. Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902.

(2) Edited in Kelaita, pp. 107-60.

(3) Ibid., pp. 172-9.

(4) Ibid., pp. 180-92.

(5) Ibid., pp. 474-82. Although the title of the rite indicates a washing (*šyāǵtā*), all that is actually done, according to the rubrics, is to perfume the utensils of the sanctuary with rose water at the door of the sanctuary. Indeed, the rubrics warn agaisnt allowing any of the rose water to come into contact with the sanctuary or the altar cloths, lest they be desecrated.

(6) Not yet edited. Besides *Chald. Patr. 333* (nr. 20 below), it is found in large bishops' rituals such as *Cambr. Add. 1988*, ff. 142a-143b (Wright-Cook, pp. 346-7).

(7) Kelaita, pp. 219-34.

were copied (1), and hence constitute our best witnesses to the texts of all of these anaphoras and rites.

It seems to me worthwhile, therefore, to draw up a chronological list of all the known manuscripts of the *Ḥudrā*. A list of 21 manuscripts was made some years ago by Anton Baumstark (2), but the number of manuscripts that have been found since then is very great. Furthermore, his list is not arranged chronologically, but by libraries. Hence, a new listing seems to me justified.

In the list that follows I indicate, wherever it is known, the anaphoras and other rites found in the manuscript, making use of the following abbreviations:

A – Anaphora of the Apostles
B – Baptism
F – Rite of the Fraction of the Mass
H – Absolution (*Ḥussāyā*)
L – Renewal of the Leaven
N – Anaphora of Nestorius
O – Administration of Oaths
R – Reconciliation of Heretics
T – Anaphora of Theodore of Mopsuestia
W – Washing of the Sanctuary

Manuscripts marked with an asterisk (*) are missing; all but nrs. 61, 68, and 87 must be presumed to have been destroyed during the First World War. Those marked with a dagger are of Catholic origin.

1. Berlin: Staatsbibliothek, Turfan B-26 (ca. 60 ff.) (3) 9th

(1) *Mardin 19* and *Diarbekir 48*.

(2) Baumstark, p. 198, n. 9. Note, however, that *Brit. Mus. Add. 7178* and *7179* are MSS. of the *Gazzā* in actual fact, that the number of *Cambr. Add. 1981* (nr. 30 below) has been misprinted 1989, that *Berlin Or. 4° 1160* (nr. 41) is not a copy of a MS. dated 1685, but was itself copied in 1686, and that *N.-D. des Sém. 61* has been renumbered *120* (nr. 51).

(3) Described by E. Sachau, *Literatur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkestan, in Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1905, part 2, Berlin 1905, pp. 970-3. The leaf that Sachau publishes comes at the very end of the *Ḥudrā*, for it contains the concluding subscription. The concluding chants, however, seem to come from a common office for the commemoration of the Saints that

2. Berlin: Staatsbibliothek, Turfan B-55 (18 ff.) (¹) 9/10th

I have never seen in other MSS. I have been unable to find any of the chants, in fact, in the printed edition of the *Ḥudrā*. What follows in the leaf is the beginning of the rite and office for the consecration of a new church. Sachau assigns the MS. to the 9th or 10th century, but he says that it is older than the following MS., which he also assigns to the 9th or 10th century, and he admits that it may well be even older than the 9th century.

(¹) Ibid., pp. 964-7. Sachau identifies the MS. as a copy of the *Gazzā*, but it seems that he made this identification on the basis of photographs of the single leaf that he edits. It has been pointed out by BAUMSTARK, *Die christlich-literarischen Turfan-Funde*, in *Oriens Christianus*, n. S., 3 (1913), 330, that the leaf might also come from a *ḥudrā*. The latter hypothesis seems to me the more probable, for the leaf contains only the eucharistic chants for Christmas and the vesper chants for the commemorations (feast in the MS.) of Mart Maryam. Properly, as MATEOS, *op. cit.*, p. 11, points out, the *Gazzā* contains the chants for the nocturnal offices of certain feasts and commemorations, even though some MSS. may also indicate chants for vespers, matins, and the Mass. All of the chants found in the leaf are found in the printed editions of the *Ḥudrā*. As for the third MS. of this collection, *Turfan B-7* (6 leaves of the 11th or 12th century, SACHAU, pp. 967-70), it is almost certainly a fragment of a *gazzā*. Only one of the chants is found in the printed editions of the *Ḥudrā*, whereas five out of the eight on the leaf are found together in the first nocturn of the office for Christmas in a MS. of the *Gazzā*, namely, *Vat. Borgia Syr. 86*, pp. 23-4, under the rubric *qālā d–ġazzā*, i. e. " a hymn of the *Gazzā* ". Mention might also be made here of three liturgical fragments published by N. PIGOULEWSKY, *Fragments syriaques et syro-turcs de Hara-Hoto et de Tourfan*, in *Revue de l'Orient Chrétien* 30 (1938), 14-34. The third fragment, which is from Turfan, seems to be roughly contemporaneous with the Sachau fragments i. e. from the 9th or 10th century, whereas the other two from Khara-Khoto are of the 12th or 13th century. I doubt, however, that any of the fragments comes from a *ḥudrā*. The Turfan fragment seems to contain a hymn in honour of the Martyrs of the sort that is chanted at the end of ferial matins and vespers. Its title is somewhat curious, " the order of the Martyrs of the first Sunday ". However, even though today the hymns of the Martyrs are not chanted on Sundays, there are two such hymns in some MSS. of the psalter for Sunday matins of alternate weeks. The contents of the Khara-Khoto fragments, on the other hand, are compatible with a *ḥudrā* origin — two *'ōnyāṯā* from an office of rogation and a *kārōzūṯā* that seems to be in honour of the Passion — but the format of the fragments is quite unlike that of any other MS. of the *Ḥudrā*, for they are much smaller, are written on only one side of the leaf, and are written in two directions, the upper half of the page being horizontal and the lower half vertical.

3.	Mosul: Mar Ešaʿya Church – ABFNT (1)	10/11th
*4.	Séert: Chald. Episc. Resid., MS. 33 (2)	11th
5.	Vienna: National Library, Syriac 11 (1 f.) (3)	11/12th
6.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.47 (232 ff.) ABHNW (4)	12th
7.	Dublin: Chester Beatty Library, MS. 702 (4 ff.) (5)	13th

(1) Described by W. F. Macomber, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles*, in *OCP* 32 (1966), 349-54.

(2) Described in A. Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert*, Mossoul 1905, p. 23. This MS. is entitled "*Ḥudrā*", but it is described as containing the offices for all days of the year *except* those of the Fast and the Ninevite Rogation. No other MS. of the *Ḥudrā* that I have ever seen makes such an exclusion. It is to be noted, furthermore, that nothing is said explicitly in the catalogue about Sunday, feasts, and commemorations. This creates the doubt in my mind that there may be question here of a MS. of the *Kaškōl*, which is often also called the ferial *Ḥudrā* (*ḥudrā da-šḥīmē*).

(3) Not described in S. Grill, *Vergleichende Religionsgeschichte und Kirchenväter. Beigabe: Die syrische Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*. Horn N.-Ö. 1959. This leaf contains chants for the nocturn of the 1st Wednesday of the Fast (*Breviarium Chaldaeorum*, vol. II, pp. 84-6).

(4) This MS. contains the offices from the 2nd Sunday of the Fast to the Friday after Easter (Friday of the Confessors). It was at the Chaldean Cathedral of Diarbekir until 1965, but it was not described by A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir*, in *Journal Asiatique*, sér. 10, 10 (1907), 331-62, 385-431. In 1965, what seemed to be the valuable MSS. were transported from Diarbekir to Mardin and were joined with the MSS. there to form a single library. Cf. W. F. Macomber, *New Finds of Syriac Manuscripts in the Middle East*, in W. Voigt, *XVII. Deutscher Orientalistentag von 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa I), part 2, Wiesbaden 1969, pp. 479-81. I myself have provided each of the MSS. of the combined library with a number according to a decimal system, whether the codex previously had been numbered and described by Scher or not. All of the choral books for the divine office are grouped in section 31; the present codex is numbered 47 within the section.

(5) These are binding leaves in a MS. of the New Testament. Two of them are probably taken from the office of Christmas, the other two from the season of the Dedication of the Church. The first two have been glued to the covers of the MS. so that only one side is now visible.

8.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.38 (8 ff.) (1)	13th
9.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.24 (vol. II of 3 vols.) ABFHNW (2)	1287
*10.	Rezaeyeh: Oroomiah College, MS. 194 (3)	1289/90
11.	New York: Union Theological Seminary, Syriac 39 (1 f.) (4)	13/14th
12.	Vatican Syriac 87 (vol. III of 3 vols.) (5)	15th
13.	Washington: Catholic Univ., Hyvernat Syriac 4 (vol. I of 2 vols.) BN (6)	15th
14.	London: Brit. Museum, Or. 5750 (vol. II of same 2 vols.) ABH (7)	15th
15.	Vatican Borgia Syriac 150 – ABHNW (8)	15th

(1) These are scattered leaves from the offices of John the Baptist and different days during the Fast. They were not described by Scher, nor are they indicated in the notes I took of the MSS. of Mardin and Diarbekir before they were united into a single library. It seems more probable to me, however, that these leaves were originally in Mardin.

(2) Formerly *MS. 22* in the catalogue of A SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin*, in *Revue des Bibliothèques* 18 (1908), 71. This MS. is for the Fast and Easter Week only. The service of " the washing of feet " indicated in the catalogue for the office of Holy Saturday is really the " washing " of the sanctuary.

(3) Described in O. SARAU, *op. cit.*, p. 32.

(4) A leaf from the office of St. Stephen. Since it also contains chants for the Mass it is more probably a fragment of a *ḥuḏrā* than of a *gazzā*.

(5) Described in J. S. ASSEMANUS, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, partis Iae tomus 2us, *complectens codices chaldaicos sive syriacos*, Romae 1758 / Paris 1926, pp. 480-2.

(6) This MS. ends at the very beginning of the baptismal rite. 35 leaves at the beginning are supplies in a 16th or 17th century hand, and others are missing or out of order. The Anaphora of Theodore of Mopsuestia and the rite of fraction are no longer to be found, accoding to information kindly communicated to me by Mgr. Patrick Skehan, who has sent me photographs of the Anaphora of Nestorius. It is possible that other rites are to be found in the MS.

(7) This MS. begins at the same point of the baptismal rite where the previous MS. ends. It was acquired too recently to be included in any of the published catalogues.

(8) Described in A. SCHER, *Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane*, in *Journal Asiatique*, sér. 10, 13 (1909), 281. The leaves up to the commemoration of

16.	London: Brit. Museum, Additional MS. 7177 (1)	1484
17.	Berlin Sachau 354 (cat. 47) (130 ff.) ABH (2)	15/16th
18.	Baghdad. Najib Saigh (incomplete) AHO (3)	15/16th
19.	Birmingham: Selly Oak Colleges, Mingana Syriac 512 (83 ff.) (4)	15/16th
20.	Baghdad: Chaldean Patriarchate, MS. 333 (13 ff.) ABHRW (5)	15/16th
21.	Vatican Syriac 83 – NT (6)	1538
22.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.10 (7)	1540

Mart Maryam are 18th century supplies, and hence the Anaphora of Theodore and the rite of fraction are missing.

(1) Described in F. Rosen and J. Forshall, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, pars. Ia, *codices syriacos et carshunicos amplectens*, Londini, 1838, pp. 55-6. Many leaves at the beginning have been supplied in the 18th century, but the anaphoras and other rites do not seem to have been included in any case.

(2) Described in E. Sachau, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, vol. 23, *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, part 1, Berlin 1899, pp. 171-3. Sachau dates it in the 17th century, but it is written in a hand that is quite characteristic of the late 15th and early 16th centuries.

(3) This MS. was owned by the late Mgr. Sulaiman Saigh, Chaldean Patriarchal Vicar for Mosul, and it has been inherited by his nephew. Many leaves are missing from it, so that it now extends from the 1st Sunday after Epiphany to the 1st Friday after Pentecost (Golden Friday). Unfortunately, the rite of baptism is lost, and the rite of oaths and the Anaphora of the Apostles are incomplete because of lacunas.

(4) Described in A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. I, *Syriac and Garshūni Manuscripts*. Cambridge 1933, c. 940. These leaves contain offices from Good Friday to Pentecost. The leaves that contain the rites for Holy Saturday, however, are missing here and are now *Chald. Patr. 333*, which follows. The two MSS. are written in the same type of hand as nr. 17 and not in a " hand of about A. D. 1390 ".

(5) Not described in A. Scher, *Notices sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul*, in *Revue des Bibliothèques* 17 (1907), 227-60. On the present state of this library, which is now in Baghdad, cf. Macomber, *New Finds*, pp. 475-6.

(6) Described in Assemanus, *op. cit.*, pp. 456-67. He incorrectly interprets the date, 19 october 1850 of the Greeks, as 1539 A.D.

(7) MS. 21 in Scher, *Notice... de Mardin*, p. 71. The anaphoras and special rites are absent from this and almost all the MSS. that follow, excepting only nrs. 29, 41, and 45.

23.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.59 (1)	1548/9
24.	Bagdad: Chaldean Patriarchate, MS. 45 (2)	16th
25.	Vatican Syriac 86 (3)	16th
26.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.3 (4)	1552
27.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.6 (4)	1558
28.	Jerusalem: Greek Patriarchate, Syriac 3 (5)	1560
29.	Trichur: Church of Mart Maryam, Alqāyē Ḥuḏrā – ABFLNT (6)	1598
30.	Cambridge: University Library, Additional MS. 1981 (7)	1607

(1) Not described by Scher. It probably came from Diarbekir.

(2) Described in SCHER, *Notice... de Mossul*, p. 239. Most of the office for the 1st Sunday of the Annunciation (Advent) at the beginning and some of the intercessional chants at the end are missing. Many leaves have been supplied in a 17th or 18th century hand.

(3) Described in ASSEMANUS, *op. cit.*, pp. 476-80. Only the chants for vespers and matins are given in full. For the nocturn, the vigil office (*qālē d-šahrā*), and the entire office of Fridays, only the *incipits* are indicated.

(4) Not described by Scher. It came from Mardin.

(5) Described in J.-B. CHABOT, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem*, in *Journal Asiatique*, sér. 9, 3 (1894), 96-7. It has been photographed for the Library of Congress in Washington. Cf. K. W. CLARK, *Checklist of Manuscripts in the Libraries of the Greek and Armenian Patriarchates in Jerusalem Microfilmed for the Library of Congress, 1949-50*, Washington 1953, p. 18.

(6) Described by J. E. Y. KELAITA, *op. cit.*, introd., pp. 4-5. According to him, this MS. contains " all of the consecrations (*quddāšē*, which is used commonly to designate the anaphoras, but here evidently embraces the other rites as well) of the *Ṭaḵsā* (sacerdotal ritual) in order, each in its place ". He then gives a list of specific rubrics that he took from this MS. in preparing his edition of the ritual, which imply the presence of the anaphoras and rites that I indicate (except for the Anaphora of the Apostles, which is surely implied in the phrase " all of the consecrations "). Undoubtedly there are other rites in this MS., especially absolution and the washing of the sanctuary, from which he has merely failed to take special rubrics. The administration of oaths would be another possibility. It is quite conceivable to me that this MS. may preserve the ancient form of the *Ḥuḏrā* as conceived by Išo'yahb III, with the rites that are now gathered separately in the *Ṭaḵsā* being distributed among the appropriate feasts of the liturgical year. This MS. was probably used to prepare the Nestorian edition of the *Ḥuḏrā*.

(7) Described in WRIGHT-COOK, *op. cit.*, vol. I, pp. 163-93.

*31.	Séert: Chald. Episc. Resid., MS. 34 (1)	1611
32.	Kirkuk: Chald. Episc. Resid. (over 330 loose ff.) (2)	17th
33.	Baghdad: Chaldean Patriarchate, MS. 164 (3)	17th
34.	New York: Union Theological Seminary (4)	17th
35.	Alqoš: Chaldean Cathedral, MS. 29	1655
36.	Baghdad: Chaldean Cathedral (vol. I of 2 vols.)	ca. 1658
37.	Baghdad: Chaldean Cathedral (vol. II of same 2 vols.)	1658/9
38.	Mosul: Mar Ya'qob Collection, MS. 14 (5)	1662
39.	Mosul: Mar Eša'ya Church (6)	1672
40.	Tell-Kef: Chaldean Church, MS. 31	1678/9
41.	Berlin Or. Quarto 1160 (Assfalg, nr. 29) – ABH (7)	1686
42.	Tell-Kef: Chaldean Church	1689

(1) Described in SCHER, *Catalogue... de Séert*, pp. 23-4.

(2) Not described in J.-M. VOSTÉ, *Catalogue des manuscrits syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque de l'archevêché chaldéen de Kerkouk*, in *OCP* 5 (1939), 72-102.

(3) Not described by Scher. Nine leaves at the beginning and a few others have been supplied in a 19th century hand. At the end, the intercessional chants are incomplete. Many pencilled notations that appear to be directions to typesetters appear throughout the MS. I suspect, therefore, that it was used in preparing the Catholic edition of the *Ḥudrā*.

(4) The beginning of the office for the 1st Sunday of the Annunciation and some of the intercessional chants at the end are missing. Some of the leaves are out of proper order, and there may well be lacunas.

(5) The MSS. of the Chaldean Church of the village of Mar Ya'qob have been deposited with the Dominican Fathers at the Latin Church, Mosul.

(6) This MS. is the oldest I have seen still in actual use. Others still in use are nrs. 42, 57, 60, 62, 66, 75, 80, 86, 90, 92, 95, and perhaps some others (even 36, 37, 58, and 59?). The printed edition, in fact, is too small to be suited for the public chanting of the office. Traditionally, a large MS. *in folio* (41 × 27 cm.) is placed on each of the two reading cabinets in the space before the sanctuary, and all the men present who are capable of reading Syriac and know the chants gather in circles around them. The fact that some are obliged to read the text upside down seems to raise no problem. In the past, some MSS. were kept in use for remarkable lengths of time. *Séert 33* (nr. 4) is written in an 11th century hands, yet some 500 years later in 1535 it was repaired for further use.

(8) Described in J. ASSFALG, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, vol. V, *Syrische Handschriften*, Wiesbaden 1963, pp. 60-3.

43.	ʿAqra: Chald. Episc. Resid., MS. 26 (1)	1692
44.	Leningrad: Inst. Or. Studies, Orig. Coll., Syr. 5 (cat. 62) (8 ff.) (2)	17/18th
45.	Harvard Univ., Houghton Libr., Syriac 12 – FNT (3)	17/18th
46.	Princeton: Theological Seminary, MS. C-44 (14 ff.) (4)	17/18th
47.	Teheran: Chald. Episc. Resid. (vol. I of 2 vols.) (5)	17/18th
48.	Teheran: Chald. Episc. Resid. (vol. II of same 2 vols.)	17/18th
49.	Mosul: Dohuk Collection, MS. 43 (6)	17/18th
50.	Kirkuk: Chald. Episc. Resid., MS. 27 (7)	17/18th
51.	Alqoš: Monastery of Our Lady, MS. Vosté 120 (8)	1705

(1) Described in J.-M. Vosté, *Catalogue des manuscrits syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque épiscopale de ʿAqra*, in *OCP* 5 (1939), 382. When the library was divided, this MS. was apparently left in ʿAqra. Cf. Macomber, *New finds*, p. 477.

(2) Described in N. V. Pigulevskaya, *Katalog sirijskikh rukopisej Leningrada* (Palestinskij Sbornik 6 [69]), Moskva/Leningrad 1960, pp. 170-1. These leaves contain the offices for the end of the liturgical season of Moses, including the 5th to 7th weeks that are no longer celebrated, and the beginning of the season of the Dedication.

(3) Several leaves from the offices of the season of the Annunciation at the beginning and from the intercessional chants at the end are missing. This is the only MS. that I have seen that continues the ordinary of the Mass beyond the *Sancta sanctis!* to the end of the Mass.

(4) These are scattered leaves from the offices for Epiphany, the Fast, St. George, and the season of Summer, plus fragments of the intercessional chants.

(5) The MSS. of the Episcopal Residence in Teheran were formerly at the Chaldean Cathedral of Senandaj or Sehna.

(6) The MSS. of the Chaldean Church of Dohuk have also been deposited with the Dominican Fathers at the Latin Church, Mosul.

(7) Described in Vosté, *Catalogue... de Kerkouk*, p. 90. In my own personal notes I failed to note whether this is a complete *ḥuḏrā* or not. Its small size (24 gatherings, 30 lines to the page, that measures 41 × 27 cm., as compared to *Kirkuk 25*, which is only the first of two volumes, yet consists of 35 gatherings and has 32 lines to the page that measures 44 × 29 cm.) makes me fairly sure that it is not, and I suspect that it may be the first volume that corresponds to nr. 52 below.

(8) Described in J.-M. Vosté, *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš*, Rome/Paris 1929, pp. 47-8 (reprinted from *Angelicum* 5 [1928], 171-2). It had previously been numbered *MS. 61* in the catalogue of A. Scher, *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences*, in *Journal Asiatique*, sér. 10, 7 (1906), 502.

52.	Kirkuk: Chald. Episc. Resid. (vol. II of 2 vols.) (1)	1706
53.	Mosul: Mar Yaʿqob Collection, MS. 15	1706
54.	Kirkuk: Chald. Episc. Resid., MS. 23 (vol. II of 2 vols.) (2)	1708
55.	Teheran: Neesan Collection (for *ramšā* and *ṣaprā* only) (3)	1710
56.	Zakho: Chald. Episc. Resid. (vol. I of 2 vols.)	1710/1
57.	Bedaro: Chaldean Church (vol. II of same 2 vols.) (4)	1711
58.	Baghdad: Chaldean Cathedral (vol. I of 2 vols.)	ca. 1712
59.	Baghdad: Chaldean Cathedral (vol. II of same 2 vols.)	1712
60.	Mosul: Mar Ešaʿya Church	1714
*61.	Alqoš: Monastery of Our Lady, MS. Scher 62 (5)	1715
62.	Tell-Kef: Chaldean Church	1716
63.	Vatican Syriac 574 (6)	1721
64.	Kirkuk: Chald. Epic. Resid., MS. 24 (vol. I of 2 vols.)(7)	1723
65.	Athens: National Library, MS. 1802 (8)	1724

(1) Not described by Vosté. It is perhaps vol. II to nr. 50.

(2) Described in VOSTÉ, *Catalogue... de Kerkouk*, p. 89.

(3) The Rev. Varoo M. Neesan was an Assyrian of the region of Urmia who received orders in the Anglican Church. Cf. J. A. MONTGOMERY, *Notes on Two Syriac MSS.*, in *Journal of Biblical Literature* 39 (1920), 113. His personal collection of MSS. was sold a few years ago, and 24 of them were acquired by the Most Rev. Youhannan Semaan Issayi, Chaldean Coadjutor Archbishop of Sehna (Teheran). Together with this excerpt from the *Ḥuḏrā*, the MS. also contains the so-called *Book of Before and After*. Cf. MATEOS, *op. cit.*, pp. 32-7.

(4) The village of Bedaro is only some 20 minutes walk from Zakho. This MS. is unusual in that it contains the office of a local patron saint, Mar Saba, who was killed at the age of 12 years by his father in the 53rd year of Šapur II. I was shown the ruins of a chapel of Mar Saba just outside the village. This is doubtlessly the reason why this volume was kept at Bedaro, while the first volume was given to the bishop at Zakho.

(5) Described in SCHER, *Notice... de N.-D.-des-Semences*, p. 502. It was missing when Vosté and I made our visits.

(6) Described in A. VAN LANTSCHOOT, *Inventaire des manuscrits syriaques des Fonds Vatican (490-631), Barberini Oriental et Neofiti* (Studi e Testi 243), Città del Vaticano 1965, pp. 100-1. This MS. omits altogether the choral chants for the ferias outside the Fast and Easter Week, including Fridays.

(7) Described in VOSTÉ, *Catalogue... de Kerkouk*, p. 89.

(8) Described in S. BROCK, *The Syriac Manuscripts in the National Library, Athens*, in *Le Muséon* 79 (1966), 174-6. On pp. 168-9 he describes a 19th century fragment inserted loose into MS. *1800*. I do not include it in my list since it contains only a fragment of the introduction to the *Ḥuḏrā* and nothing of the text proper.

66.	Karamlaiss: Chaldean Church	1727/8
67.	Kirkuk: Chald. Episc. Resid., MS. 25 (vol. I of 2 vols) (1)	1731
*68.	Rezaeyeh: Oroomiah College, MS. 13 (2)	1732/3
69.	Kirkuk: Chald. Episc. Resid., MS. 26 (vol. II of 2 vols.) (3)	1733
70.	ʿAqra: Chald. Episc. Resid., MS. 28 (4)	1730/8
*71.	Rezaeyeh: Oroomiah College, MS. 209 (5)	1720/50
72.	Cambridge: University Library, Or. 1294 (incomplete) (6)	1736
*73.	Alqoš: Monastery of Our Lady, MS. Scher 63 (7)	1738
74.	Rezaeyeh: Chald. Episc. Resid.	1741/2
75.	Karamlaiss. Chaldean Church (8)	ca. 1745
76.	Teheran: Neesan Collection (for *ramšā* and *ṣaprā* only) (9)	1748
77.	Karamlaiss: Chaldean Library (for *ramšā* and *ṣaprā* only)	18th
78.	Teheran: Chald. Episc. Resid. (vol. I of 2 vols.)	18th

(1) Described in VOSTÉ, *Catalogue... de Kerkouk*, pp. 89-90.

(2) Described in SARAU, *op. cit.*, p. 6.

(3) Described in VOSTÉ, *Catalogue... de Kerkouk*, p. 90. It seems to be vol. II to nr. 67 above.

(4) Described in VOSTÉ, *Catalogue... de Aqra*, pp. 382-3. The date of this MS. is only partially preserved. Vosté was able to read 1700 of the Ascension, which corresponds to 2042 of the Greeks or 1730/1 A. D. (cf. J.-M. VOSTÉ, *L'ère de l'Ascension de Notre-Seigneur dans les manuscrits nestoriens*, in *OCP* 7 [1941], 245-7), but apparently there was another digit in the date that was illegible. I, for my part, found the Greek date with the last digit missing, 204-, which would indicate a date between 1728 and 1738 A. D. The two incomplete dates taken together limit the date to 1730/8 A. D. This MS. was among those transferred to the former Chaldean Seminary in Mosul. Cf. MACOMBER, *New Finds*, p. 477.

(5) Described in SARAU, *op. cit.*, p. 33.

(6) Described in A. E. GOODMAN, *The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library, Cambridge*, in *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1939, pp. 583-4. This MS. contains the offices for the last part of the liturgical year only, from the 2nd Sunday of Summer to the end.

(7) Described in SCHER, *Notice... de N.-D.-des-Semences*, pp. 502-3.

(8) I did not have time to study this MS. carefully and find its date, but I did find the name of the copyist, the Deacon Denha of Alqoš, who is precumably to be identified with the son of the Priest Eliya, a member of one of the two famous families of professional copysts of Alqoš, who copied *Chald. Patr. 216* in 1741 and *Mardin 31A* in 1753 (cf. SCHER, *Notice... de Mardin*, p. 74; I have renumbered it *MS. 33.6*).

(9) Besides this excerpt from the *Ḥuḏrā*, the MS. contains the *Book of Before and After* and the Psalter.

79.	Alqoš: Monastery of Our Lady, MS. Vosté 121 (1)	1755
80.	Mosul: Chaldean Cathedral	1767
81.	Alqoš: Monastery of Our Lady (for *ramšā* and *ṣaprā* only) (2)	1768
†82.	Martin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.17 (vol. I of 2 vols.) (3)	ca. 1773
†83.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.18 (vol. II of same 2 vols.) (3)	1773
†84.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.15 (vol. I of 2 vols.) (3)	ca. 1774
†85.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.16 (vol. II of same 2 vols.) (3)	1774
86.	Mosul: Chaldean Cathedral	1775
*87.	Mosul: Chaldean Patriarchate, MS. 46 (5)	1777
88.	Mardin: Chald. Episc. Resid., MS. 31.53 (4)	1830
†89.	Vatican Borgia Syriac 85 (6)	19th
90.	Baghdad: Nestorian Cathedral	1851/2
†91.	Alqoš: Chaldean Cathedral, MS. 7	1876

(1) Described in VOSTÉ, *Catalogue... de N.-D. des Semences*, p. 48. When the library was divided, this MS. was moved to the Monastery of St. George near Mosul. Cf. MACOMBER, *New Finds*, p. 476.

(2) This may very possibly be identical with *MS. 159*, described in VOSTÉ, ibid., pp. 59-60, which consists of two distinct MSS. bound together. The second part, dated 1768, contains only the office for St. Barbara, but the first, dated 1667, is described vaguely as a " collection of liturgical hymns for the entire year ". Unfortunately, when I visited this library, I did not have with me a copy of Vosté's catalogue and was obliged to work in great haste. If, in fact, this is *MS. 159*, it should be shifted to the 39th position in my list. In 1965, this MS. was still at Alqoš.

(3) Not described by Scher. This MS. came from Diarbekir.

(4) Described in SCHER, *Notice... de Mossoul*, p. 239. It seems to be missing, unless, perhaps, a mistake has been made in the date and it is really identical with either nr. 80 or nr. 86, which were copied by the same scribe.

(5) Not described by Scher. This MS. probably came from Diarbekir. It is small in size and was probably intended for travelling. In addition to the *Ḥuḏrā*, it also contains the *Kaškōl* and the Missal.

(6) Described in SCHER, *Notice... du Musée Borgia*, p. 269. Not only does this MS. lack the chants for weekdays found in the *Kaškōl*, but it even lacks those for the feasts and commemorations that are found in the *Gazzā*. It is not of Nestorian origin, as stated in the catalogue.

92.	Mosul: Nestorian Church	1884
93.	Harvard Univ., Houghton Libr., Semitic Museum Syr. 509 [2188] (1)	late 19th
94.	Teheran: Neesan Collection	19/20th
†95.	Baʿqofa: Chaldean Church	1907
96.	Batnaye: Chaldean Church, MS. 1-A (2)	unknown
97.	Batnaye: Chaldean Church, MS. 1-B	unknown

William F. Macomber, S. J.

(1) This is a translation into vernacular Aramaic of the chants for scattered Sundays and feasts arranged without order. I suspect that it may represent an attempt to introduce the use of the vernacular into the liturgy under the influence of the Protestant missionaries in Urmia.

(2) For this library, I was only able to see a manuscript list, in which this and the following MS. were listed under a single number. It is not clear to me whether they are two volumes of a single *ḥuḏrā* or two complete copies. I suspect that they date from the 17th or 18th century.

COMMENTARIUS BREVIOR

Die Taten des einfachen Gottes

Mehr als ein katholischer Theologe hat im Verlauf der letzten Jahre versucht, die Lehre des wohl bedeutendsten byzantinischen Theologen aus dem 14. Jahrhundert, des Erzbischofs von Thessaloniki Gregorios Palamas, über die Taten des einfachen Gottes als im Rahmen einer pluralistischen katholischen Theologie zulässig zu erweisen.

Wir verweisen auf eine Studie von P. Martin Strohm S.D.S., « Die Lehre von der Einfachheit Gottes » (1). Strohm geht, um seine Ansicht zu stützen, von der Patristik aus. Es ist jedoch nicht unsere Absicht, jetzt auf seine Ideen und Beweise einzugehen (2). Hier beschäftigt uns eine in der Durchführung sehr verschiedene, aber in der Zielsetzung ähnliche Untersuchung, nämlich die von Jürgen Kuhlmann, « Die Taten des einfachen Gottes » (3).

Den ersten historischen Teil seiner Studie hat Kuhlmann als Doktordissertation an der Gregoriana in Rom verteidigt. In diesem Teil zieht der Verfasser einen Vergleich zwischen Thomas von Aquin und Gregorios Palamas in ihrer Stellung zur Lehre des Pseudo-Areopagiten.

Eine Verschiedenheit in der Lehre der beiden großen Theologen sieht Kuhlmann darin, daß Palamas mehr von der Erfahrung, Thomas mehr von der Erwartung der Gottesschau ausgeht; Verschiedenheiten

(1) *Kyrios*, VII (1967), S. 215-228.

(2) Vielleicht wird uns dies ein andermal in patristischem Zusammenhang möglich sein.

(3) *Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus* (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 21), Augustinus-Verlag Würzburg 1968, XVI + 135 Seiten.

sieht er in der Engellehre und Christologie und in der Natur der Theologie. Als Gegensätzlichkeit aber charakterisiert er die Stellungnahme der beiden Theologen zur Analogie, bzw. der Bedeutung der Gottesnamen, zur Natur der « Hervorgänge » in Gott, zum Inhalt der theologischen Kategorientafel, zum Menschen als Gleichnis Gottes, zur Einteilung der Seelenvermögen, und schließlich zur Schau des Wesens Gottes. Der umfangreichste Abschnitt handelt über die Natur der « Hervorgänge » und dabei im einzelnen über den « göttlichen Unterschied », über die Frage, ob von einer Ekstase Gottes die Rede sein könne, über die Ordnung der « Teilhaben », über das « transzendent Nicht-Seiende », über « Ober- und Untergottheiten ». Besonders werden drei « Hervorgänge » betrachtet: die Vorsehung, die Macht und die Erleuchtung. Der Abschnitt schließt mit der Erklärung zweier Vergleiche: Kreis und Mittelpunkt; Sonne und Licht.

Ganz anderer Natur ist der zweite dogmatische Teil. Hier steht nicht mehr das Verhältnis von Thomas und Palamas zum Areopagiten im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sondern ein viel weiter gefaßtes Problem, ob der im ersten Teil dargelegte theologische Palamismus mit der Lehre des Konzils von Florenz, mit der Definition des Papstes Benedikt XII. vom Jahre 1336 « Benedictus Deus » und überhaupt mit der Lehre der katholischen Kirche vereinbar sei.

Am Schluß des ersten Teiles legt Kuhlmann zusammengedrängt das bisherige Ergebnis seiner Untersuchung vor (1) und meint, die Gegensätze könnten kaum klarer sein (2), kaum zwei andere kirchliche Theologien seien so sehr entgegengesetzt, « Gottes Wesen schauen » sei für die einen ebenso eine Häresie wie für die anderen « zwischen Gottes Wesen und Seinen Tätigkeiten ein realer Unterschied » (3). Gleichwohl meint Kuhlmann einen Abschnitt vom Dekret des Vaticanum II über den Ökumenismus auch auf den theologischen Palamismus anwenden zu können. Im Dekret (4) wird gesagt, daß sich in Ost und West die Theologien oft mehr ergänzen als einander widersprechen. Im zweiten Teil soll dann bewiesen werden, daß der Palamismus weder durch das Florentinum noch durch « Benedictus Deus » verurteilt worden sei: « Der Palamismus widerstreitet nicht dem katholischen Dogma » (5).

Die Dissertation Kuhlmanns ist eine spekulative Leistung. Es war eine lohnende Aufgabe, von zwei so verschiedenen Seiten in die

(1) S. [illegible] f.

Gedankenwelt des Areopagiten einzudringen. In der Zwischenzeit ist allerdings ein weiterer Band der großen Palamas-Ausgabe erschienen mit mehreren bisher inedierten Schriften, die zahlreiche Zitate aus Pseudo-Dionysius enthalten (1); und es ensteht die Frage, ob dadurch eventuell das Ergebnis der vorliegenden Dissertation modifiziert werden müsse. Diese dürfte wohl, was die wesentliche Stellungnahme des Gregorios Palamas zum Areopagiten betrifft, kaum der Fall sein, obschon natürlich das Studium dieser neu erschlossenen Quellen eine Erweiterung und Vertiefung bedeuten würde. Wichtiger aber sind einige weitere Fragen: Werden die orthodoxen Theologen, soweit sie palamitisch orientiert sind, das Ergebnis Kuhlmanns annehmen? Oder werden sie vielmehr die angebliche Vereinbarkeit des Palamismus mit der katholischen Lehre akzeptieren, nicht aber die Vereinbarkeit der katholischen Definitionen mit der Lehre der Orthodoxie?

Die Hauptfrage jedoch bleibt: Hat Kuhlmann seine These bewiesen? Zum mindesten hat er die größten Anstrengungen gemacht, die sich streckenweise wie theologische Gratwanderung ausnehmen. Dazu kommt, daß der Autor selbst nicht selten seine akademische Argumentation durch Kraftworte unterstreicht, die aber wohl kaum geeignet sein dürften, die Gemüter in Ost und West miteinander zu versöhnen.

Bringen wir ein paar Beispiele: Wo davon die Rede ist, daß Bessarion unmittelbar vor dem Konzil von Florenz am theologischen Palamismus irre wird, sucht Kuhlmann den Leser vonvornherein gegen Bessarion einzunehmen: Es sei « für mehr exakt als tief denkende Geister sehr leicht, den Palamismus zu verspotten, ihn zu verstehen aber äußerst schwer ». Bessarions Fragen an Andreas Chrysoberges werden als « ratloses Geständnis » qualifiziert. Bessarion beschreibt ein « theologisches Monstrum » des Palamismus (2). Bedeutet etwa nach Kuhlmann « den theologischen Palamismus ablehnen » soviel wie « ihn nicht verstehen »? Oder kann man ihn nicht gerade deshalb ablehnen, weil man ihn versteht? Ähnlich unsachlich ist die Bemerkung, die auf die Gegner des Markos von Ephesos zielt: « Da er aber kein Tölpel war, hat der Ausdruck mittlerweile wohl seinen Sinn gewechselt » (3). Mit diesem Kraftwort soll dem Beweis dafür nachgeholfen werden, daß sich Markos nicht widersprochen haben kann. Ähnlich affektgeladen ist die Deutung des Verlangens der Griechen in Florenz, die Definition über die unmittelbare

(1) Siehe *Or. Chr. Per.* 35 (1969), S. 265-268.
(2) S. 111-112.
(3) S. 121.

Gottschau der Heiligen « fromm (« εὐσεβῶς ») anzunehmen ». Kuhlmann meint, den Umständen nach könne dies kaum bedeuten: « Die Frömmigkeit verlangt das Werk der Einigung — schlucken wir also auch diese an sich ungenießbaren Brocken » (¹). Es müsse also heißen « reverenter exponere ». Uns scheint, daß dies wohl möglich ist, aber durchaus nicht sicher. Gewiß, die griechische Kirche hatte erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit den Palamismus als orthodoxe Glaubenslehre erklärt; aber konnten nicht manche Griechen — wie das Beispiel Bessarions zeigt — gerade durch die Auseinandersetzung mit den Lateinern veranlaßt ihre Überzeugung ändern?

Kuhlmann versucht durch seine Argumentation den theologischen Pluralismus auszuweiten. Er beruft sich dabei auf das Dekret über den Ökumenismus. Bezeichnenderweise aber läßt er von Nummer 17 dieses Dekretes den ersten Satz vor seinem Zitat und den auf es folgenden Satz aus: « Quae supra de legitima diversitate dicta sunt, eadem placet etiam de diversa theologica doctrinarum enuntiatione declarare... Ad traditiones theologicas authenticas Orientalium quod attinet » etc. Hier ist die Rede von « rechtmäßiger » Verschiedenheit und « authentischer » östlicher Überlieferung. Es ist aber gerade zu beweisen, daß der Sprung von der östlichen (jedoch nicht ausschließlich östlichen) Väterüberlieferung einer Unterscheidung zwischen Gottes Natur oder Wesen und dem, « was um das Wesen herum liegt », zur palamitischen Lehre, derzufolge diese Unterscheidung in Gott selbst einen realen Unterschied bedeutet, legitim ist und dementsprechend die palamitische Überlieferung authentisch. Um seinem ausgeweiteten theologischen Pluralismus Raum zu schaffen, muß Kuhlmann außerdem die Tatsache mindern, daß die « römisch-katholische » Theologie (²) das Lehramt der römisch-katholischen Kirche voraussetzt (die sich stets als allein legitime christliche Gemeinschaft verstanden hat [wie übrigens im Gegensatz dazu ihrerseits auch die Orthodoxe Kirche]. So nimmt der Ausdruck « kirchliche Theologien » (³) bei Kuhlmann einen unbestimmten Sinn an, der in gleicher Weise für eine theologische Überlieferung gilt, die sich innerhalb, wie eine, die sich außerhalb des katholischen Lehramtes gebildet hat (⁴).

(¹) S. 123.
(²) Vgl. den Untertitel seines Buches.
(³) S. 103.
(⁴) Dieser Sinn wird auch nicht durch die auf S. 103 hinzugefügte Anmerkung 90 geändert, in der Kuhlmann erst ein Zugeständnis macht, dies aber sofort wieder zurücknimmt.

Um zu erhärten, daß der theologische Palamismus (wirklicher Unterschied zwischen Gottes Wesen und Taten) in Florenz nicht verurteilt worden sei, macht Kuhlmann (1) geltend, daß bei dieser « einzigen Gelegenheit, da das Lehramt sich bisher mit der Frage befaßte », keine Entscheidung gefallen sei (2). Daß eine direkte und ausdrückliche Verurteilung stattgefunden habe, behauptet kein katholischer Theologe. Doch will Kuhlmann auch eine indirekte Verurteilung ausschließen: « Daß die Widerlegung des Palamismus jedoch im *beiderseits* anerkannten Dogma der göttlichen Alleinfachheit impliziert sei — dieser simplen Ansicht kommt, was immer sachlich ihr Gewicht sein mag, zweifellos keinerlei dogmatischer Rang zu » (3). Nach unserer Auffassung kommt dieser « simplen Ansicht » doch mehr sachliches Gewicht zu, als Kuhlmann zugeben will. Es besteht nämlich ein innerer wesentlicher Zusammenhang zwischen 1. feierlich definierten, 2. nicht definierten, aber vom gewöhnlichen Lehramt vorgetragenen Glaubenswahrheiten (4) und 3. der vom Lehramt der Kirche überwachten theologischen Entfaltung der Glaubenswahrheiten. (Vor dem Jahre 1950 gab es z.B. katholische Theologen, die der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel nur die Qualifikation « theologice certum » oder eine noch geringere zuerteilten. Folgt daraus, daß man damals über eine solche Wahrheit hätte hinweggehen können, weil sie nicht feierlich definiert war? Oder war es vielmehr schon damals auf Grund der kirchlichen Lehre möglich, die Aufnahme Marias als Glaubenswahrheit anzuerkennen?) Kuhlmann minimalisiert diesen Zusammenhang. So wird denn die « historische Wahrscheinlichkeit », daß « die griechische Delegation in ihrer Mehrheit das von ihr unterschriebene Dekret über die Gottesschau palamitisch aufgefaßt » habe, zur « dogmatischen Gewißheit » (5). (Überdies spricht Kuhlmann zuerst von der « Mehrheit » der Griechen, gleich nachher aber von den Griechen schlechthin). Wenn wirklich « alles für diese Annahme und nichts gegen sie spricht », warum redet denn Kuhlmann selbst nur von Wahrscheinlichkeit? Ist es nicht auch wahrscheinlich, daß, wenn selbst ein Theologe wie Bessarion erst

(1) Ergebnis, S. 125.
(2) S. 125.
(3) S. 125.
(4) Vgl. den § 1 von Can. 1323, auf dessen § 3 Kuhlmann sich beruft.
(5) Kuhlmann, S. 125.

kurz zuvor zu einem tieferen Verständnis des palamitischen Problems gelangt war, die Mehrzahl der Griechen — im Gegensatz zu den wenigen Wortführern — keine präzise Vorstellung von der Frage hatte?

Ferner bemerkt Kuhlmann: « Wir müssen, wollen wir Palamas verstehen, in sein Denken einen Unterschied eintragen », « den er selbst nicht gemacht hat » (1), und dann: « Wir haben nämlich die Wahl, das, was er meint, in dem zu finden, was er zu sagen scheint, oder aber in dem, was er beweisen will » (2). Uns scheint, daß es neben diesem Entweder-Oder noch ein Drittes gibt: nicht nur, « was er zu sagen scheint » und « was er beweisen will », sondern vor allem auch « was er tatsächlich sagt ». Palamas sagt immer wieder, daß Gottes Wesen nicht Gottes Energie ist, im Sinne einer realen Unterscheidung. Gewiß, wir geben Kuhlmann recht, wenn er fordert, auf die Beweise zu sehen, um « die eigentliche Meinung eines Denkers hinter seinen zeitbedingten Worten zu entdecken », bzw. « in *unsere* zeitbedingten Worte umzukleiden » (3). Daß jedoch « fast nur dieser Weg » bleibe, ist wohl übertrieben. Kuhlmann fügt hinzu: « Denn es ist ja, Ehrlichkeit und einigen Verstand vorausgesetzt, mehr als wahrscheinlich, daß der Sinn, welchen eine Konklusion für ihn hatte, in den Prämissen wirklich enthalten war » (4). Kuhlmann selber gibt im Grunde zu, daß wir hier nur zu einer Wahrscheinlichkeit kommen können, denn « mehr als wahrscheinlich » bedeutet doch wohl kaum « mit restloser Gewißheit » (5). In der Tat zeigt die Geistesgeschichte, daß selbst geniale Männer in Wesenspunkten ihres Systems sich widersprechen oder unausgesprochen bleiben können. (So wollte beispielsweise Kant mit Hilfe der « reinen Vernunft » oder Metaphysik dartun, daß es keine Metaphysik gebe.)

Noch eine Bemerkung Kuhlmanns ist wichtig. Er will die verschiedenen Bedeutungen des Wortes « Energie » « voneinander sondern, und zwar ausdrücklicher als Palamas selbst das getan hat » (6). Sein Unterfangen nennt er dann « eine Interpretation vom westlichen Denken aus, die uns zwar nottut und auch keiner abstrakten Wahrheit schadet, dafür aber freilich den einmaligen Schmelz gerade dieses

(1) S. 132.
(2) Ebenda.
(3) S. 133.
(4) Ebenda.
(5) Vgl. den Ausdruck auf S. 125.
(6) S. 130.

Denkens (jene Einheit des Begriffes ἐνέργεια) unvermeidlich zerstören muß » (1). Wird der östliche palamitische Theologe hier Kuhlmann mit Recht einen « Rückfall in die westliche Mentalität » vorhalten können? Oder aber ist nicht vielmehr zu sagen, daß ein Auseinanderfalten und kritisches Sichten dessen, was nur einschlußweise oder unklar in einem System enthalten ist, keineswegs nur eine Methode westlichen Denkens ist, sondern Aufgabe jeder menschlichen Philosophie oder Theologie? Westlich oder östlich könnte dabei nur der Hang sein, entweder die Bedeutung der Philosophie für die Theologie voll anzuerkennen oder sie stets mit Zurückhaltung oder gar Mißtrauen zu betrachten (wie es östliche Väter und Theologen manchmal mehr in der Theorie als in der Praxis, oft sowohl in der Theorie wie in der Praxis getan haben). Ein solches Mißtrauen spricht wohl aus der von J. Meyendorff vertretenen Ansicht, der theologische Palamismus sei gar kein theologisches oder philosophisches System, sondern nur Ausdruck eines Erlebnisses der absoluten Transzendenz wie der mystischen Immanenz Gottes; und daher fänden « Kategorien der Scholastik » keine Anwendung auf ihn (2). Wäre dem so, dann hätte sich Kuhlmann allerdings vergeblich abgemüht.

Wir glauben aber nicht, daß Kuhlmanns Bemühungen vergeblich waren. Seine Untersuchung hat nicht nur das Verhältnis von Thomas und Palamas zum Pseudo-Areopagiten geklärt, sondern auch die Klärung des Problems der palamitischen Theologie weiter vorangetrieben und zu einem Ausgleich der katholischen und palamistischen Theologie beigetragen. Dies bedeutet jedoch unseres Erachtens nicht, daß er die Vereinbarkeit der palamitischen realen Unterscheidung mit der katholischen Lehre erwiesen habe. Denn alle gegen sie geltendgemachten Grundschwierigkeiten bleiben bestehen; z.B. die folgenden: Der Palamismus will apophatisch sein; seine reale Distinktion ist aber durchaus kataphatisch. Wenn das Wesen Gottes absolut unerkennbar, ist, kann ich weder einen Begriff von ihm haben noch, und das viel weniger, von ihm und seinem Unterschied zu den Energien sprechen. Wenn die Energien zwar nicht Gottes Wesen sind, aber dennoch Gott, — Gott aber ist unendlich, unermeßlich, also auch für jede Kreatur unbegreiflich, was gerade vom Wesen Gottes gilt — so sehe ich mich von neuem vor dieselbe Frage gestellt (« redit

(1) Ebenda.

(2) *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle*, *Nouvelle Revue Théologique*, 79 (1957), S. 914.

quaestio »), nicht nur vom Wesen die Energien unterscheiden zu müssen, sondern in den Energien abermals das Unbegreifliche, also Wesen, und das Erkennbare, die Energien der Energien. Dem Palamismus liegt eine Noetik, eine Erkenntnistheorie zugrunde, nach der die Tatsache zurücktritt, daß die geistige Erkenntnis trotz aller Vermittlungsstufen, die gerade im Neuplatonismus und beim Pseudo-Dionysius besonders herausgestellt werden, wesentlich unmittelbar an ihr Ziel gelangt (1).

Kuhlmanns Anliegen, zwischen palamitischer und « römisch-katholischer » Theologie auszugleichen, ist auch unser Anliegen. Doch sollte man nicht ohne weiteres « römisch-katholische » oder einfach katholische Theologie mit « westlicher » Theologie gleichsetzen noch auch antipalamitische mit « westlicher » Theologie, da die östliche antipalamitische Theologie nicht nur vom Westen aus verstanden werden kann.

In der Auseinandersetzung mit dem theologischen Palamismus wäre mit Nutzen immer wieder zu betonen, einerseits, daß auch die katholische « Wesensschau » der Seligen die Unbegreiflichkeit, die « Unbegrifflichkeit », das absolut Überwältigende des Schöpfers vor dem Geschöpf, des Offenbarers vor dem, der die Offenbarung empfängt, durchaus nicht aufhebt; andererseits aber, daß jede Gotteserkenntnis — hienieden wie in der Vollendung — stets zugleich Tat- oder Seinserkenntnis und Wesenserkenntnis ist. Sein oder Tat und Wesen sind nämlich wesentlich korrelativ, gehören zusammen, ähnlich wie positive und negative Theologie (2).

B. Schultze S. J.

(1) Vgl. hierzu die grundlegende Studie von E. von Ivánka, *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964; besprochen in *Or. Chr. Per.* 32 (1966) S. 279-284.

(2) Vgl. hierzu unsere Studie: *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967, S. 31-32; 71-72.

RECENSIONES

Patristica et Theologica

Pierre BENOIT O.P., Directeur de l'École Biblique de Jérusalem, *Exégèse et théologie*, III (= *Cogitatio Fidei* 30), Les Éditions du Cerf, Paris 1968, pag. 446.

Band I-II von *Exégèse et théologie*, d.h. der gesammelten Vorträge, Aufsätze und Buchbesprechungen des bekannten Exegeten, sind im Jahre 1961 erschienen. Dem vorliegenden 3. Band ist in französischer Fassung ein Vortrag *Exégèse et théologie biblique* vorangestellt, der lateinisch im März 1965 auf dem 4. Internationalen Mariologenkongreß in Santo Domingo gehalten wurde. In diesem Vortrag legt der Verfasser in klarer und übersichtlicher Form dar, wie in mannigfaltiger Weise ein Schriftsinn unterschieden werden muß, daß die volle Schriftauslegung den Glauben voraussetzt und wie der Unterschied zwischen Überlieferung und Schrift zu fassen ist.

Dieser 3. Band ist in vier Teile gegliedert.

Im ersten Teil werden, im Anschluß an den Einleitungsvortrag, grundsätzliche Themen behandelt: Abstufungen im Inspirationsbegriff; der volle Schriftsinn; die Inspiration der Septuaginta nach Lehre der hl. Väter; Offenbarung und Inspiration nach der Schrift, beim hl. Thomas und in der neuen theologischen Diskussion (es ist der längste Beitrag des Bandes); die Wahrheit in der Hl. Schrift (1966 als Vortrag gehalten auf dem Internationalen Kongreß für die Theologie des Vaticanum II).

Der zweite Teil ist Einzelthemen aus den Evangelien gewidmet: Evangelien und Geschichte Jesu; Kindheit des Täufers nach Lk. 1; die Verkündigung; Lk. 2,35 (« Deine Seele wird ein Schwert durchbohren »); Ährenrupfen am Sabbat (Mt. 12,1-8 und Parallelen); der Prozeß gegen Jesus nach Paul Winter; Verspottung Jesu als Prophet (Mk. 14,65 und Parallelen); Maria Magdalena und die Jünger am Grab nach Joh. 20,1-18.

Der dritte Teil enthält vier Untersuchungen über Paulus: Der zweite Besuch Pauli in Jerusalem (eine Auseinandersetzung mit Harnack und Jeremias); Paulinismus und Johannismus; literarische Beziehungen zwischen Kol. und Eph.; die Einheit der Kirche nach Eph.

Im abschließenden vierten Teil über Judaismus und Christentum handelt B. über Qumran und das Neue Testament; die Juden und das Neue Testament nach Gregory Baum; den spezifischen Wert Israels in der Heilsgeschichte; die Kirche und Israel.

Bei der Verschiedenartigkeit und Reichhaltigkeit der behandelten Themen ist es nicht möglich, hier auf alle Einzelheiten einzugehen. So greifen wir das folgende heraus. Der vom Rezensenten in Santo

Domingo angehörte Vortrag war gedacht als exegetische und bibeltheologische Grundlage für die biblische Mariologie. Diese Grundlage wird in den Beiträgen des ersten Teiles erweitert und vertieft. In Teil 2 werden dann zwei konkrete Beispiele marianischer Exegese geboten: Lk. 1,26-38 und Lk. 2,35. Beidemale legt B. zuerst eine exegetische Erklärung des Textes vor und läßt dann einen bibeltheologischen Teil folgen über den Text in der Sicht und Absicht des Evangelisten Lukas. B. geht sehr behutsam voran, so z.B. in der Abwägung der Gründe für und wider ein Jungfräulichkeits-Gelübde oder -Versprechen Marias (S. 203 ff.). Scharf sucht er abzugrenzen zwischen subjektiver Psychologie der Personen (im gegebenen Fall Marias) (S. 201, 205, 223, 224) und objektiver von Lukas erzählter Heilsgeschichte. Doch kommt dann die im exegetischen Teil (vielleicht zu stark) ausgeklammerte Psychologie im theologischen Teil noch zur Geltung. Diese Spannung wird u.a. dort deutlich, wo B. den Vers 1,34 (« Wie wird das geschehen, da ich keinen Mann erkenne »)? vor allem als « charnière dans le dialogue » (S. 205), als Bindeglied im Dialog zwischen dem Engel und Maria, versteht. Eine mariologische Illustration zum Beitrag über die Inspiration der Septuaginta (S. 69-89) bildet die Feststellung des Verfassers, daß in der griechischen Übersetzung von Is. 7,14, das hebräische Wort *almah* durch *parthénos* wiedergegeben ist und der Übersetzer dadurch — wie B. bemerkt — « sich klar für den Sinn einer Jungfrau-Mutter entscheidet » (« opte nettement pour le sens d'une mère vierge ») (S. 209).

B. Schultze S. J.

Johannes Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Apologetik als Entfaltung der Theologie (= *Erfurter Theologische Studien*, Bd. 21), St. Beno-Verlag, Leipzig 1968, S. 402.

Ziel dieser Arbeit ist die Darstellung der apologetischen Methode des Klemens. Es geht dem Verfasser nicht um die Analyse seiner Polemik, sondern um die Bestimmung der theologischen Position, aus der er argumentiert: um den klementinischen Dialog mit dem Heidentum und um die christliche Antithese zur Häresie. Das breit angelegte und umfassende Gespräch mit den paganen und gnostischen Formen führt Klemens auf weit höherem Niveau als die frühchristlichen Apologeten.

Um die theologisch überlegene Eigenständigkeit klementinischer Apologetik in Blickfeld zu haben, ist ein Vergleich mit Tertullian besonders aufschlussreich. Während Tertullian den schlichten Glauben nicht nur als Schranke gegen die Häresie, sondern auch gegen das natürliche und legitimische Forschen des menschlichen Geistes

aufstellt, fordert Klemens das vom Glauben geleitete Suchen, das zur Vollendung des Glaubens führen soll, zur wahren Gnosis.

Die Schriften des Klemens bieten die klassischen Methoden der Ueberführung des Gegners, des Wegräumes von Irrtümern und Vorurteilen und die Besinnung auf die Grundlagen, ihre Aporien und ihre Evidenzen, nicht aber um den billigen Triumph des Sieges zu geniessen oder durch eine Schutzschrift Toleranz zu erwirken, sondern aus missionarischer Verantwortung für das Heil der Mitmenschen.

T. Špidlík S.J.

De Doctrina concilii Vaticani Primi, Libreria editrice Vaticana, Città di Vaticano 1969, pages 584.

A l'occasion du centenaire de l'ouverture du Concile du Vatican I, la Bibliothèque Vaticane a eu l'heureuse idée de publier un recueil d'articles parus entre 1948 et 1964 sur le premier Concile.

Ces travaux consacrés aux deux Constitutions « Dei Filius » (sur la foi catholique) et « Pastor aeternus (sur la Primauté) ont une portée principalement théologique et le choix des éditeurs s'est porté sur les aspects les plus actuels de la doctrine de Vatican I. Outre les deux exposés de base de Mr le Ch. R. Aubert sur le Constitution « Dei Filius » (emprunté à son ouvrage « Le problème de l'acte de foi ») et du P. Betti OFM. sur la Constitution « Pastor aeternus » (emprunté à son ouvrage quasi exhaustif sur cette même Constitution), on trouvera divers articles sur le Magistère ordinaire pontifical, Primat et Episcopat, l'infallibilité pontificale qui éclairent la portée des définitions de Vatican I et balisent la route à l'enseignement de Vatican II. On est heureux de retrouver ici les esquisses de pionniers comme Dom Lambert Beauduin et Antoine Chavasse, repris à un petit volume peu accessible aujourd'hui (Église et Unité de 1948) et de nombreux articles dispersés en des revues théologiques de diverses langues qu'un lecteur ordinaire n'a pas le loisir de consulter aisément.

G. Dejaifve S.J.

Dictionnaire de Spiritualité (Fascicules XLVI-XLVII: Hoehn-Hypocrisie) Beauchesne, Paris 1969, col. 577-1216.

Ces fascicules qui complètent la première partie du tome 7 du Dictionnaire traitent de thèmes de grande portée spirituelle comme « Humanisme et spiritualité », « Humanité du Christ », considérée sous l'aspect de dévotion, « Humilité » dont le P. Adnès nous offre un bon aperçu synthétique.

La majorité des articles est toutefois d'ordre biographique: signalons en particulier les articles sur Hughes de Saint Victor et les notes plus succinctes sur les Pères Huby (Vincent et Joseph), Friedrich

Von Hueghel et l'Abbé Huvelin. La bibliographie sur ces différents auteurs est bien mise à jour jusqu'à l'an de grâce 1970, ce qui est un record, puisque le volume sort de presse en 1969.

La qualité des collaborateurs comme le Père (aujourd'hui Cardinal) Daniélou, Dom Jean Leclercq est garante de la haute tenue scientifique des articles. On peut regretter que pour certains thèmes comme « Homme » on ait privilégié l'aspect philosophique (avec une décoction de la pensée du Père Fessard par le P. Pousset) sur une considération plus théologique qui eut été mieux à sa place dans un Dictionnaire de Spiritualité.

G. DEJAIFVE S.J.

GRÉGOIRE de Nazianze, *La Passion du Christ,* Tragédie. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de André TUILIER (= *Sources Chrétiennes,* 149), Les éditions du Cerf, Paris 1969, p. 364.

En 1542, un imprimeur romain, Antonius Blandius, publiait sous le nom de saint Grégoire de Nazianze un centon d'Euripide sur la Passion du Christ. Il lui avait donné un titre qui devait passer à la posterité. Ce drame est la tragédie chrétienne par excellence. Il imite les Anciens pour le fond et la forme. Comme le veut le théatre antique, le drame est une trilogie et il comprend trois épisodes successifs: la Passion et la Mort du Christ, le Christ au Tombeau, la Résurrection du Christ.

On parle toujours du *Christus patiens* comme d'une œuvre byzantine médievale, et les hellénistes prennent volontiers cette conjecture pour une certitude. En 1931, Vénétia Cottas fu mal accueilli pour avoir défendue l'authenticité du drame dans ses études sur le théâtre à Byzance. Par une démonstration fort érudite, qui va de l'histoire des manuscrits grecs à celle de la littérature byzantine et aux « mystères » du Moyen-Age, l'éditeur nous convaic d'attribuer l'œuvre à Grégoire de Nazianze.

Contrairement aux affirmations de la critique, tous les manuscrits reconnaissent Grégoire de Nazianze pour l'auteur du *Christus patiens*. Les citations dans les différents auteurs byzantins établissent l'antériorité du drame. La perspective doctrinal du drame permet encore de défendre l'attribution à l'évêque de Nazianze. Le *Christus patiens* apparaît justement comme une œuvre orthodoxe, qu'on doit replacer dans la polémique anti-apollinariste. Le drame se situe bien à l'époque de la conversion définitive du monde païen au christinisme officiel, mais il reflète un âge où la tradition antique est encore vivante.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Adel-Théodore KHOURY, *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1969, S. 78.

Der V. gibt hier in deutscher Sprache im wesentlichen eine kurze Zusammenfassung dessen, was er in seinem umfangreicheren Werke: Les Théologiens Byzantins et l'Islam (Löwen 1969) ausgeführt hat.

Er analysiert die Texte, die die byzantinischen Theologen vom 8. bis zum 13. Jahrhundert dem Islam gewidmet haben. Die meisten von ihm behandelten Autoren stammen aus dem byzantinischen Reich. Nur die beiden ersten: Johannes Damskenos ((† vor 753) und Theodor Abū-Ḳurra † um 825) gehören nach Syrien, das zu ihrer Zeit unter arabischer Herrschaft stand. Der V. berücksichtigt aber bewusst nur die griechisch geschriebenen Werke des Theodor, nicht die arabischen. Wenn er von den melkitischen Theologen Syriens sagt, sie seien der byzantinischen Orthodoxie in *Ritus* und Bekenntnis angegliedert (S. 10), so trifft dies für die beiden von ihm genannten Vertreter, was den Ritus angeht, nicht zu. Der byzantinische Ritus wurde bekanntlich erst vom 10. Jahrhundert an im melkitischen Patriarchat von Antiochien eingeführt.

Der V. sieht in der Art, wie die Theologen des byzantinischen Reiches und die aus Syrien stammenden an das Problem des Islams herangehen, einen Unterschied: Die unter islamischer Herrschaft stehenden Theologen beziehen ihre Kenntnis vom Islam hauptsächlich aus dem lebendigen Kontakt mit den Muslims, während sich die Theologen des byzantinischen Reiches vor allem auf den Koran stützen und die islamische Tradition beiseite lassen. In ihrer Sprache mussten sich die Untertaner der Araber dem Islam gegenüber eine gewisse Zurückhaltung auferlegen, obwohl es eigentlich erstaunlich ist, wie frei sie reden konnten. Die von den Arabern unabhängigen Byzantiner griffen den Gegner ohne jede Rücksicht an.

Der V. gibt zunächst einen kurzen historischen Überblick über die verschiedenen Texte und Autoren und analysiert dann systematisch die polemischen Themen und Argumente gegen den Islam und die Beweise zugunsten des Christentums, die von den Byzantinern angeführt wurden. Er kritisiert sehr mit Recht die aggressive Polemik der Byzantiner gegen den Islam, die in einem starken Ressentiment dem islamischen Sieger gegenüber ihren Grund hatte. Eine solche Polemik konnte zu keinem echten Dialog führen.

Heute scheint die Zeit zu diesem Dialog gekommen zu sein. Auf christlicher Seite ist die Bereitschaft vorhanden, dem Islam vorurteilsfrei zu begegnen. Die Muslims können sich bei der heutigen Lage der Dinge nicht mehr in sich selbst zurückziehen. Es steht zu hoffen, dass sie den Wert des Koranwortes wiederentdecken: « Du wirst sicher finden, dass diejenigen, die den Gläubigen in der Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ' Wir sind Christen ' » (Koran 5,82).

W. DE VRIES S.J.

Adel-Théodore KHOURY, *Les Théologiens Byzantins et l'Islam, Textes et Auteurs* (*VIII*e-*XIII*e S.) 2e Tirage, Editions Nauwelaerts, Louvain 1969, 334 S.

Der V. bietet in diesem Werk eine genaue Analyse der in griechischer Sprache verfassten Schriften byzantinischer Theologen, die sich mit dem Islam als Religion kritisch auseinandersetzen. Die meisten behandelten Texte sind in der *Patrologia Graeca* bei Migne zugänglich. Die zahlreichen noch nicht edierten Schriften wurden nicht berücksichtigt.

Der V. beschränkt sich hier auf die Zeit vom 8. bis zum 13. Jahrhundert. Ein weiterer Band über die Autoren vom 14. bis 16. Jahrhundert soll folgen. Kh. sieht zu Beginn des 14. Jahrhunderts einen deutlichen Einschnitt, weil damals der florentinische Dominikaner Ricoldo de Monte Croce seine « Widerlegung des Koran » schrieb, die auf die späteren Schriften der Byzantiner grossen Einfluss ausgeübt hat, sodass diese von da an nicht mehr als absolut originell betrachtet werden können. Ausserdem ändert sich vom 14. Jahrhundert an die Politik der Byzantiner gegenüber der islamischen Macht. Sie gehen von offener Feindseligkeit zu einer vermittelnden Taktik über, da sie immer mehr in die Verteidigung hineingedrängt waren.

Die von Kh. behandelten Autoren sind zum grössten Teil Griechen aus dem byzantinischen Reich. Nur Johannes Damaskenos († vor 753) und Theodor Abū-Ḳurra († um 825) stammen aus Syrien. Den breitesten Raum nehmen in der Darstellung Kh.s Johannes Damaskenos und Niketas von Byzanz (Zeitgenosse des Photios) ein. Johannes setzt sich mit dem Islam besonders im Kapitel 101 seines Buches über die Häresien auseinander. Kh. setzt sich für die Authentizität dieses Kapitels ein, die von manchen Fachleuten bestritten wird (S. 49). Dazu kommt die « Kontroverse zwischen einem Sarazenen und einem Christen ». — Niketas von Byzanz, der in der literarischen Tradition mit Recht als « Philosoph und Lehrer » charakterisiert wird, war von Michael III. (842-867) beauftragt, eine 'offizielle Antwort auf an den Kaiser von Muslims gerichtete Briefe zu verfassen, die mit philosophischen Argumenten die Gottessohnschaft Christi angriffen. Niketas sucht die Beweisführung der Muslims Satz für Satz streng logisch zu widerlegen.

In allen vom V. analysierten Schriften sind mehr oder weniger dieselben Themenkreise behandelt: Die christlichen Apologeten weisen die Kritik der Muslims am Christentum zurück, besonders ihre Einwürfe gegen die Gottheit Christi und gegen das Geheimnis der hlst. Dreifaltigkeit, gegen die Anbetung des Kreuzes und den Kult der Ikonen. Mit der Apologetik geht Hand in Hand eine scharfe Polemik gegen den Islam, seinen Propheten und sein heiliges Buch, den Koran. Die prophetische Mission Mohammeds und der göttliche Ursprung des Koran werden mit aller Entschiedenheit abgelehnt. Mohammed ist für die byzantinischen Polemiker ein Kranker, ein Epileptiker.

Sein angebliches Prophetentum ist in keinerweise bewiesen, weder durch Wunder noch durch persönliche Heiligkeit des Propheten. Im Koran suchen die Polemiker eine Menge von Irrtümern und von Widersprüchen zur authentischen Offenbarung der Bibel nachzuweisen. Besondere Beachtung finden bei den *Byzantinern* die Lehre von der Prädestination und das Problem der Willensfreiheit des Menschen.

Der Islam erscheint den byzantinischen Polemikern als eine verschleierte Idolatrie, ja als Satanskult. Niketas von Byzanz hat als Erster diese ungeheuerliche These aufgestellt. Er sucht aus dem Koran eine Psychologie Mohammeds herauszulesen, der für ihn ein Lügenprophet ist, der mit heimtückischen Kunstgriffen die Araber zur Anbetung von Idolen und zum Kult Satans führen wollte. Vier Jahrhunderte hindurch hat diese extreme Lehre die Zustimmung der meisten Autoren gefunden, wenn es auch nicht an Protesten fehlte. Kaiser Manuel Komnenos (1143-1180) hat das Verdienst, diese nur zu berechtigten Proteste unterstützt zu haben.

Selbstverständlich distanziert sich der V. in einem « Avertissement » zu Beginn seines Buches, von den ungerechten Anwürfen der byzantinischen Polemisten gegen den Islam und bedauert, dass so ein wahrer Dialog zwischen Christen und Muslims unmöglich gemacht wurde.

Kh. schickt seiner Analyse der Texte eine umfangreiche Einleitung voraus (S. 9-44), in der er zunächst einen Überblick über die Lage der Christen und Juden in Arabien vor Mohammed gibt und deren Einfluss auf den Propheten hervorhebt. Ferner weist er die Entwicklung im Verhältnis Mohammeds zu Juden und Christen auf, wobei er sich ausschliesslich auf Analyse des Koran stützen will (S. 17). So lässt er die sehr wichtige « Konstitution von Medina » beiseite, ebenso den Pakt mit den Christen von Nadjrān, während er die im Koran erwähnten Verhandlungen mit diesen Christen berücksichtigt (S. 24/25). Kh. gibt einen guten Überblick über die Korantexte, die sich mit den Christen befassen und stellt hier eine Entwicklung von einer anfänglich sehr freundlichen Haltung bis zur Aufforderung zum Kampf gegen die Christen, « bis sie gedemütigt Tribut zahlen » (Koran 9,29) fest und sucht diese aus den Umständen heraus verständlich zu machen. Mohammed gab sich zunächst der Hoffnung hin, bei den Christen Anerkennung zu finden, musste sich aber schliesslich von der Aussichtslosigkeit seiner Hoffnung überzeugen.

Der V. behauptet, Mohammed habe auf dem Sterbebett seinen Anhängern befohlen, dafür zu sorgen, dass es unter den Arabern nur *eine* Religion gebe, also die arabisch-stämmigen Christen mit Gewalt zum Islam zu bekehren. Er gibt hierfür aber keine erste Quelle als Beleg (S. 30).

In einem zweiten Teil der Einleitung stellt Kh. die Lage der Christen unter arabischer Herrschaft bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts dar. Neben durchgängiger Toleranz gab es auch Fälle gewaltsamen Vorgehens gegen Cristen.

Das Werk Kh.s ist ein wertvoller Beitrag zur Anbahnung eines

echten Dialogs zwischen Christen und Muslims, sofern man bereit ist, aus dem Fehlern der Vergangenheit für die Zukunft zu lernen.

W. DE VRIES S.J.

Oecumenica, Annales de Recherche Oecuménique 1967, Editions Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1967, 348 p.

Le Centre d'Etudes œcuméniques de Strasbourg inaugurait en 1966 la publication de ces Annales dont quatre volumes ont paru jusqu'ici. Tandis que les premiers receuils rassemblaient des études sur des sujets divers, le vol. 1969 est entiérement consacré à un seul thème: le dialogue œcuménique de la théologie contemporaine, ce dialogue que le Centre de Strasbourg a adopté comme principe de base de son activité. On souhaiterait que les traditions orientales soient plus largement représentées dans cette recherche commune. Trois études au sommaire du volume 1967 meritent cependant d'être signalées ici.

A. Benoit montre bien comment l'unité de l'Eglise est au cœur même de la théologie de S. Irénée. J. Gribomont, Esotérisme et tradition dans le Traité du St. Esprit de S. Basile, consacre une étude très fouillée à l'interprétation d'un texte capital de S. Basile, qui a marqué la problématique de la tradition et de son autorité dans l'Eglise. Enfin N. A. Nissiotis souligne l'importance de l'aspect pneumatologique en ecclésiologie. Le christocentrisme, pour être vrai, doit être complété par une théologie de l'Esprit Saint, car c'est l'Esprit qui manifeste la réalité historique de l'économie divine dans et par l'Eglise. L'œcuméniste trouvera dans ces Annales une information de valeur sur les grands problèmes de la recherche théologique contemporaine.

CH. INDEKEU S.J.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, Tomes I et II. Introduction, Texte critique, Traduction et notes par Marcel BORRET, S. J. (= *Sources Chrétiennes* Nr. 132 et Nr. 136). Les éditions du Cerf, Paris 1967 et 1968, 480 et 438 pages.

Die beiden vorliegenden Bände bieten den kritischen Text mit französischer Übersetzung der ersten vier Bücher des Origenes gegen Celsus. Zwei weitere Bände mit den Büchern V-VIII, sowie ein fünfter Band mit ausführlicher Einleitung und verschiedenen Tafeln sind in Vorbereitung und werden in absehbarer Zeit veröffentlicht werden. Diese neue kritische Ausgabe macht das große Spätwerk des Origenes, das uns vollständig und in seiner Originalsprache überliefert ist, nun auch weiteren Kreisen zugänglich. Ihre Bedeutung besteht

in der Verbindung von kritischem Text mit Übersetzung und ausführlichem Kommentar. Sie gibt einen Einblick in die geistige Auseinandersetzung, wie sie im 2. und 3. Jahrhundert zwischen Christentum und hellenistisch-kritischer Geisteswelt stattfand. Fast alle großen Fragen der Philosophie und der menschlichen Existenz erfahren hier eine Durchleuchtung aus der Sicht des großen Alexandriners, der die Botschaft Christi nicht nur als Auftrag zu sittlichem Leben, sondern zugleich als Aufruf an den menschlichen, vom Glauben und Wissen erleuchteten Geist verstanden hat.

J. Frickel S.J.

E. de Surgy, P. Grelot, M. Carrez, A. George, J. Delorme, X. Léon-Dufour, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (= *Lectio divina*, 50) Éditions du Cerf, Paris, 1969, 192 pages.

Quelques exégètes publient le texte d'une rencontre qui s'est tenue à Angers sur la résurrection du Christ.

Le P. Grelot retrace l'arrière-plan biblique et juif du thème de la résurrection. Mr. le Pasteur Carrez esquisse ensuite l'herméneutique paulinienne de la résurrection à la lumière des recherches modernes de l'exégèse protestante. Viennent ensuite deux études sur les récits d'apparition (A. George) et sur le tombeau vide (J. Delorme). Enfin, le P. X. Léon-Dufour traite du problème de l'herméneutique en regard des apparitions du ressuscité.

Les exposés se ressentent très fort de l'embarras que cause à leurs auteurs la problématique moderne sous le signe de Bultmann.

Le lecteur moyen aura quelque peine, à travers ces analyses de structure littéraire, de discerner ce que les textes non seulement ont prétendu dire, mais ont signifié en fait pour la foi: un exposé dogmatique eut été, à ce propos, bien utile, eu égard au public à qui s'adresse la collection.

G. Dejaifve S.J.

Byzantina

Erwin Fenster, *Laudes Constantinopolitanae* (= *Miscellanea Byzantina Monacensia*, herausgegeben von Hans-Georg Beck, Heft 9), Institut für Byzantinistik und Neugriechische Philologie der Universität, München 1968, p. 379.

In questa tesi l'A. s'è proposto di studiare « il posto occupato dalla città di Costantinopoli nel pensiero dei Bizantini ». L'assenza di lavori preliminari in materia lo ha costretto a limitarsi a una raccolta di testi letterari e di rinunziare al tentativo « di apportare un

contributo alla conoscenza del mondo spirituale bizantino ». Di più: essendo le fonti molto abbondanti, egli s'è contentato di raccogliere le più importanti; delle secondarie ha fornito pochi accenni.

L'introduzione si occupa degli aspetti più generali del soggetto: il genere letterario delle « laudes constantinopolitanae »; la loro dipendenza dalla « laudes » consacrate nell'antichità alla « polis » classica «specialmente Atene », ellenistica, greco-romana, e soprattutto a Roma; la loro sopravvivenza, come genere rettorico, nei manuali scolastici bizantini, che attinsero a piene mani da modelli antichi, come il Περὶ ἐπιδεικτικῶν di un certo Menandro, che il Fenster analizza accuratamente.

All'introduzione segue il corpo principale del lavoro. Data una rapida scorsa alle « laudes » spontanee tributate a Bisanzio prima che divenisse Costantinopoli, incomincia l'analisi documentata di otto titoli encomiastici, che vivono, si sviluppano e talora si soppiantano a vicenda: *Città imperiale — Seconda Roma, Città imperante* (βασιλεύουσα) — *Nuova Roma, Città protetta da Dio, Occhio e cuore della Terra, Teatro del mondo* (Θέατρον τῆς οἰκουμένης), *Città serva, Sostegno dei Cristiani*. La successione storica degli autori che hanno usato questi epiteti lascia intuire sia le circostanze, nelle quali essi vennero coniati, sia le sfumature ideologiche che essi esprimono (idea della continuazione di Roma, monarchia unitaria e universale, sacralità dell'impero, ecc.). Queste « laudes », in altre parole, riflettono a modo loro la storia dell'impero bizantino, come confermano anche le ricerche dell'A. sulle « monodie » e sui « treni » composti dopo la caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi (vedi pure il grafico di p. 326).

Come appendice, il Fenster pubblica un lungo frammento di « laudatio » di Costantinopoli rimasto finora inedito a conservato nel *Vaticano. gr.* 444 (sec. XIV), ff. 1^r-4^v e 290^r-293^v. I fogli vanno ordinati nel modo seguente: 1.2. 290-293. 3.4. L'edizione critica del testo è seguita da una traduzione in tedesco, ma è preceduta da una ricerca codicologica e storico-letteraria, per cui si appura che l'autore della « laudatio » sia un certo Giorgio Carbone (Καρβώνης) di Tiatira nella Lidia, d'altronde ignoto, ma che forse è il destinatario di una lettera di Michele Gabras, la quale, dice bene il Fenster, è una « laudatio di una laudatio Constantinopolitana » (p. 332). Egli s'è premurato di pubblicare anche tale lettera, rimasta finora inedita nel *Cod. Marc. gr.* 446 f. 62^r, 1-23.

Per quanto diligente ed acuto, un lavoro di questo genere non può né risolvere né impostare in modo definitivo tutti i problemi affrontati o solo sfiorati. È la sorte di tutti i lavori dei principianti che si arrischiano in campi inesplorati o non ancora dissodati. Ma il materiale raccolto ed elaborato con tanto impegno, la letteratura utilizzata o segnalata, le intuizioni esposte o accennate rendono questa tesi molto utile per un primo accostamento al tema svolto dal Fenster. C'è da augurarsi che egli non lo abbandoni e ci offra pubblicazioni ancor più mature e più valide.

C. Capizzi S.J.

Herbert HUNGER, *Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit. Versuch einer Neubewertung*, estratto da « Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften », 1968, fasc. 3, pp. 59-76.

In questa conferenza il prof. Hunger prosegue nella sua opera di riabilitazione della letteratura bizantina d'epoca comnena (secc. XI-XII). Tale letteratura, in parte anche per colpa di certi giudizi troppo recisi del Krumbacher (cfr. *Geschichte der byz. Literatur*, II. Auflage, München 1897, pp. 16-17) e di Erwin Rohde (*Der griechische Roman und seine Vorläufer*, III. Aufl., Leipzig 1914, pp. 554-67), continua ad essere condannata come freddamente classicheggiante, estranea alla vita, mummificata, ecc. Codesto carattere di puro gioco retorico e imitativo di vecchi modelli classici viene affermato con tanta più forza in quanto si suppone una « rinascita » letteraria ed artistica all'epoca dei Comneni senza darsi la briga di verificarne l'esistenza storica. In ogni caso — rileva giustamente il prof. Hunger — gli scrittori bizantini dei secoli XI-XII non sono né più né meno classici dei loro colleghi anteriori o posteriori.

Questo rilievo da lui viene documentato citando qualche brano di Anna Comnena e del dramma in versi Χριστὸς πάσχων (pp. 61-64), a proposito del quale osserva che la mescolanza di elementi pagani con elementi cristiani agli occhi del bizantino non era affatto, come a quelli del Krumbacher (op. cit., p. 746), una « squallida profanazione ».

Il prof. Hunger insiste pure nel rilevare che l'accusa di « anemia » e di « distacco dalla realtà » può valere per certa letteratura encomiastica di corte e per certa epistolografia, che si riducevano a compiacenze stilistiche ed acrobazie retoriche vuote di contenuto. Ma non vale certamente di opere come l'*Alessiade* di Anna Comnena, l'*Espugnazione di Tessalonica* di Eustazio, la *Storia* di Niceta Coniate, la *Catomyomachia* ed altri scritti di Teodoro Prodromo, l'opera satirica anonima, detta *Timarion*: queste opere non mancano di tocchi e scene di un naturalismo tanto vivace, che talvolta sconfina nel verismo più crudo.

Osservazioni analoghe possono farsi sul romanzo d'epoca comnena, definito ingiustamente dal Rohde « Sophistenroman ». Certo, le dipendenze linguistiche e tecnico-narrative dai modelli classici del genere (Caritone, Achille Tazio, Eliodoro...) sono innegabili nei romanzi di Eustazio Macrembolite, Costantino Manasse, Teodoro Prodromo, Niceta Eugeniano. Ma un'analisi attenta rivela subito delle peculiarità loro proprie, per cui i loro racconti saranno piaciuti ai loro contemporanei: descrizioni psicologiche acute e minuziose, scene vivaci e naturalistiche, accenni a uomini e fatti del tempo.

La conseguenza ultima è evidente: i giudizi tradizionali sulla letteratura dei secoli XI-XII vanno riveduti e... corretti.

C. CAPIZZI S.J.

Ἀθανασίου Δ. ΚΟΜΙΝΗ. *Πίνακες χρονολογημένων Πατμιακῶν κωδίκων*, ἐν Ἀθήναις 1968 (= Βασιλικόν Ἵδρυμα Ἐρευνῶν - Κέντρον Βυζαντινῶν ἐρευνῶν), pp. 13+96 178 tavv. f.t.

L'isola di Patmo, appartenente al gruppo delle Cicladi nell'Egeo, gode di larga fama tra i cultori di bizantinistica e di critica testuale biblica. Il motivo è risaputo: nel suo monastero di S. Giovanni Evangelista, fondato nel 1088 dal monaco Cristodulo a cui il basileus Alessio Comneno I fece dono dell'isola, sono superstiti un archivio con numerosi documenti di grande importanza storica e una biblioteca con circa mille mss. greci di valore inestimabile. Basti ricordare, ad esempio, il codice purpureo scritto in argento e oro che contiene il Vangelo di S. Marco (prima del sec. VI), e il codice che conserva il Libro di Giobbe (sec. VIII).

Tuttavia, nonostante le descrizioni di viaggiatori come H. V. Guérin, L. Ross, ecc., e nonostante gli studi più o meno sistematici di ellenisti e bizantinisti come I. Sakkellionos, Ch. Diehl, J. Bidez, L. Parmentier, M. H. Malandrakis, D. Kallimachou, S. Jacopi, K. Lake, G. Mercati, F. Dölger, ecc., fino a qualche anno fa non ci si era mai decisi a compilare un catalogo dei mss. patmiaci. Il Centro di Ricerche Bizantine, parte dell'Istituto Reale delle Ricerche di Atene, ne ha dato alcuni anni fa l'incarico all'A. di questo volume, il quale, dopo aver studiato paleografia greca all'Università di Roma presso il compianto prof. Ciro Giannelli e dopo aver lavorato per quattro anni alla Biblioteca Vaticana, s'è sobbarcato ai lavori richiesti dal compito affidatogli. Un primo frutto delle sue ardue fatiche di filologo ben ferrato fu un notevole studio, che potremmo definire di orientamento e di approccio: Ἀ. Δ, Κομινη. Ὁ νέος κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Πάτμῳ Ἱερᾶς Μονῆς Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου (Μέθοδος καὶ προβλήματα), in *Σύμμεικτα* (Κεντρου Βυζαντίνων Ἐρευνῶν), τόμ. Α', ἐν Ἀθήναις, pp. 17-34. Questo volume ne rappresenta un frutto ulteriore e più prezioso.

Il lettore vi trova 178 tavole (i numeri 27 e 31 vi sono ripetuti: 27A e 31A) che presentano i facsimili di altrettanti codici, tutti della suddetta biblioteca monastica e tutti datati fra il 941 e il 1798. Va da sé che la loro stragrande maggioranza ci offre esempi di scrittura minuscola e corsiva.

L'A. ha trascritto accuratamente ogni singolo facsimile ed ha disposto in ordine cronologico sia le trascrizioni che le tavole corrispondenti. Ma ha fatto di più. Ha descritto minuziosamente tutti i codici da cui ha tratto le riproduzioni dando di ognuno tutte le riferenze paleografiche, codicologiche e bibliografiche desiderabili; ha fornito il volume di tavole di concordanza, di indici e perfino di un glossarietto assai utile di termini tecnici (pp. 85-86). Tanto lavoro permette allo studioso varie osservazioni. Noi ci limitiamo ad accennarne due soltanto.

La prima riguarda il materiale scrittorio. In questa serie di 180 codici patmiaci (si noti che du mss. vengono descritti e parzialmente

trascritti come gli altri, ma mancano le tavole corrispondenti: nn. 12A e 64A), quelli cartacei sono di gran lunga più numerosi dei pergamenacei. Ma la loro distribuzione cronologica forse è istruttiva: dal 941 al 1476, i pergamenacei sono nettamente più numerosi: 38 su 48; ma dal 1476 al 1798, su 132 codici solo 4 sono pergamenacei (n. 85, del 1638; n. 98, del 1659; n. 151, del 1758 e n. 152, del 1759), mentre tutti gli altri sono cartacei.

La seconda osservazione e di carattere cronologico. Se si assume come data dell'invenzione della stampa il 1456, si nota che i mss. di questa raccolta sono in stragrande maggioranza di data posteriore: circa 137 su 180.

Questa prevalenza netta di mss. greci « postbizantini » è un vantaggio di questo volume rispetto a tanti altri analoghi. Esso offre, forse per la prima volta, una serie completa di esempi che illustrano concretamente l'evoluzione della scrittura greca dopo l'invenzione della stampa — dalla quale pare che talvolta si lasci influenzare — ed aiuta ad intuire il grado di istruzione di certi ambienti monastici sotto il dominio turco.

L'esecuzione tecnica delle tavole ci sembra inadeguata alle prestazioni scientifiche del Komini. Sono in « offset » e non mancano di chiarezza, in genere; ma forse l'effetto è indebolito dal colore della carta che è di un bianco tendente al giallo, poco adatto a far spiccare le lettere. Naturalmente si sarebbe tentati di paragonare queste tavole con quelle stupende, ad esempio, di A. Turyn, *Codices Graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, Città del Vaticano 1964. Ma a che pro' far paragoni del genere quando non si deve ignorare quante e quali difficoltà spesso devono affrontare l'autore e l'editore di opere come questa?

In ogni caso, il volume è un valido strumento di ricerca scientifica in vari settori e un magnifico repertorio per esercitazioni paleografiche, di cui nessuna biblioteca di indirizzo umanistico dovrebbe esser priva.

Nel suo « prologo » al volume, il prof. A. Zakythinos osserva compiaciuto che il Komini è il primo greco che pubblica in Grecia un volume di questo genere. Compiacenza più che legittima, anche se qualche altro troverà troppo generosa la sua affermazione, secondo cui quest'opera sarebbe « perfetta sotto ogni riguardo ».

C. Capizzi S.J.

Otto Mazal, *Der Roman des Konstantinos Manasses. Ueberlieferung, Rekonstruktion, Textausgabe der Fragmente* (= *Wiener Byzantinische Studien*, Band IV), Hermann Böhlaus Nachf., Wien 1967, p. 231.

Costantino Manasse, metropolita di Naupatto morto nel 1187, è noto soprattutto per la sua fortunata cronaca in versi politici (di

15 sillabe), che abbraccia la storia dalla creazione del mondo fino al 1081. Tra le altre sue opere in versi ne emergeva una che lo pose tra i quattro romanzieri bizantini del tardo secolo XII, i quali possono considerarsi come gli ultimi rappresentanti del romanzo in lingua dotta e di ispirazione classica rispetto al contenuto. Il romanzo di Manasse si chiamava: Τῶν κατὰ 'Αρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν ἐννέα λόγοι; gli altri tre romanzieri erano: Eustazio Macrembolita, Teodoro Prodromo e Niceta Eugeniano.

Del romanzo di Manasse parliamo al passato, non già perché esso sia andato perduto totalmente, ma perché ce ne rimangono dei frammenti relativamente scarsi; mentre i romanzi degli altri tre scrittori sono superstiti integralmente. La tradizione ms. degli *Amori di Aristandro e Callitea*, infatti, ci presenta due tenui filoni: uno nel *Marcianus gr.* 452 (sec. XIV), che ci ha conservato 611 versi, inseriti in un florilegio sacro e profano di Macario Crisocefalo, metropolita di Filadelfia; l'altro nel *Cod. phil. gr.* 306 (sec. XIV) della Biblioteca di Vienna e nel *Cod. Cmg* 281 della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco (sec. XVI), che ci hanno tramandato 765 versi — di cui 337 nuovi rispetto al filone marciano — inglobati in un'antologia compilata da un autore anonimo.

I 611 versi del primo filone erano stati già editi nel secolo scorso dal Boissonade (*Nicetae Eugeniani narrationem amatoriam et Constantini Manassis Fragmenta* edidit, vertit atque notis instruxit Jo. Fr. B., T. I-II, Parisiis 1819) e da R. Hercher nel secondo volume dei suoi *Erotici Scriptores Graeci* (Lipsiae 1859). Questo filologo, anzi, scontento della sua edizione, fece una nuova collazione del *Marcianus gr.* 452 e così potè emendare in molti punti tanto la sua edizione quanto quella del Boissonade (cfr. R. Hercher, *Zu den Romanfragmenten des Constantinus Manasses*, in « Hermes » 7 [1873], pp. 488-89). I 765 versi del secondo filone erano rimasti invece ignoti fino al 1966, quando furono editi per la prima volta dallo stesso Otto Mazal (in « Jahrbuch der Oesterreichischen Byz. Gesellschaft » 15 [1966], pp. 231-259).

Nel 1967, mesi prima che venisse pubblicato il volume di cui ci stiamo occupando, appariva in Grecia una tesi di laurea che presentava, fra l'altro, l'edizione separata dei versi del codice marciano e di quelli di Vienna e Monaco, senza, però, tener conto del lavoro suaccennato del Mazal; si trattava di: E. Θ, Τσολακη, Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ ποιητικοῦ ἔργου τοῦ Κωνσταντίνου Μανασσῆ καὶ κριτικὴ ἔκδοση τοῦ μυθιστορήματος τοῦ « Τὰ κατ' 'Αρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν », Θεσσαλονίκη 1967. Il Mazal invece ha potuto tener conto della tesi del Tsolakis; e il suo lavoro se ne distacca e distingue per più aspetti.

Basti dire che il Tsolakis non affronta il problema della ricostruzione del testo, mentre il Mazal lo pone quasi al centro della sua ricerca servendosi di un metodo arduo ed ingegnoso: *confronto* minuziosissimo degli estratti del Crisocefalo con quelli dell'antologia anonima, e *uso della tradizione indiretta*, che è rappresentata da una parafrasi

del romanzo manassiano, dovuta a Massimo Planude (conservata nel *Laurentianus* LXI, 30, ff. 48-50, e edita da E. Piccolomini, in « Riv. di filologia e istruzione class. » 2 [1874], pp. 101-117 e 149-163) e da un poema didattico di 916 versi politici conservati nel *Paris. gr.* 2750 *A* (sec. XIV). L'attribuzione di questo poema occasione un'altra divergenza fra i due studiosi: il Tsolakis, seguendo E. Miller, lo attribuisce allo stesso Costantino Manasse; il Mazal, studiatolo in modo esauriente, lo giudica soltanto *derivato* per via di imitazione e di plagio dal romanzo di Manasse. (Lo studio del Mazal fu pubblicato a parte: *Das moralische Lehrgedicht in Cod. Paris. gr. 2750 A — ein Werk eines Nachahmers und Plagiators des Konstantinos Manasses*, in « Byz. Zeitschr. » 60 [1967], pp. 249-268).

Gli studi eseguiti sulla tradizione del testo e per tentarne la ricostruzione libro per libro, hanno dato al Mazal una padronanza assoluta della materia. Egli ha potuto indicare con notevole sicurezza le ascendenze antiche dell'opera manassiana (i romanzi di Eliodoro e di Achilleo Tazio) e le sue analogie di forma e di contenuto con quelle del Prodromo e dell'Eugeniano. Ha potuto pure offrire una solida edizione del testo (pp. 165-209), nella quale è utilizzata anche la fatica del Tsolakis.

Il contenuto dei frammenti manassiani presenta un interesse notevole non tanto per ispirazione poetica — piuttosto scarsa — quanto per la ricorrenza di certi motivi etici e psicologici. Del resto non va dimenticato che la scelta del Crisocefalo ubbidiva a criteri gnomico-moraleggianti, mentre quella dell'antologia anonima mirava a documentare la cosiddetta « potenza dell'amore ». Tali tendenze dei due gruppi di frammenti spiegano la conservazione di singoli versi sentenziosi e di brani con paragoni allusivi o descrizioni « pedagogiche » (cfr. frammenti 2, 4, 7, 10, 12, 20, 23, 25, 26, ecc., e 21, 30, 31, 52, 56, 68, 79, 96, ecc.). Lo studio di tali e di altri motivi viene facilitato dall'indice, molto minuzioso ed esatto (pp. 213-223).

Con questo lavoro, il Mazal s'è proposto di contribuire alla « discussione sul romanzo di Manasse » (p. 8) e, per conseguenza, a una valutazione più equanime del romanzo bizantino d'epoca comnena, che, per lunga tradizione, non gode di buona fama. Certo, il tema scelto dal Mazal presenta un interesse speciale, almeno nel senso che, avendo adottato il metro politico, fino ad allora caratteristico del romanzo popolare, Costantino Manasse, come già osservò il Krumbacher (*Gesch. der byz. Lit.*, II. Aufl., München 1897, p. 377), preparò il passaggio alla « poesia di romanzo volgare o semivolgare ». Tale interesse intrinseco del tema e l'esperienza filologica con cui è stato svolto permettono — anzi impongono — di riconoscere che il Mazal ha conseguito il suo scopo in modo egregio.

C. Capizzi S.J.

George OSTROGORSKY, *History of the Byzantine State*, translated by Joan HUSSEY, edit. Basil Blackwell, Oxford 1968, pp. XXXII + 616, con 6 cartine geografiche f.t.

Sarebbe anacronistico effondersi in elogi o critiche di un'opera, che, da ben trent'anni incontra il favore degli studiosi come una delle sintesi più attendibili della storia politica bizantina. L'Ostrogorsky ne sta curando l'aggiornamento testuale e bibliografico non solo nelle edizioni originali in tedesco (München 1940, 1952, 1963), ma anche in alcune delle varie traduzioni (francese, Paris 1956; inglese, Oxford 1956 e New Brunswick, N. J., 1957; serbo-croata, Belgrado 1959; slovena, Lubiana 1961; italiana, Torino, 1968). Queste cure assidue ne hanno fatto un'opera classica nel suo genere, uno « strumento pregevole e veramente indispensabile ai medievalisti », come dice la Hussey nella prefazione a questa seconda edizione inglese.

Si può aggiungere che il volume è uno dei più fortunati della grande collana del noto *Handbuch der Altertumswissenschaft*, inaugurato nel 1886 da Ivan Müller. Alla fortuna editoriale s'è affiancato il successo della critica, anche se non siano mancate riserve e contraddizioni: si vedano, fra tanti, F. DOELGER, in « Deutsche Lit. Zeitung » 62 (1941), pp. 198-203; 74 (1953), p. 595; J. KARAYANNOPOULOS, in « Byz. Zeitschr. » 58 (1965), pp. 118-121; molte altre recensioni sono segnalate nella stessa « Byz. Zeitschr. » 41 (1941), pp. 247. 530; 42 (1942), p. 318; 46 (1953), p. 457; 47 (1954), p. 220; 48 (1955), p. 226; 58 (1965), p. 446; 59 (1966), p. 201.

Questa traduzione inglese — se ci è lecito pronunciarci in un campo che non è di nostra competenza — ha tutti i pregi di una traduzione scientifica ben fatta: chiarezza e proprietà di linguaggio, fedeltà all'originale, precisione nella traduzione dei termini tipici della bizantinistica. Non poteva essere diversamente: la Hussey è nota come una delle figure più eminenti del mondo anglo-sassone in materia.

Come l'edizione del 1956 era basata sull'originale tedesco del 1952, così questa si basa sull'edizione tedesca del 1963, e, come in quella, anche in questa, la Hussey ha curato in modo sobrio ma sicuro l'aggiornamento scientifico con revisioni del testo ed aggiunte bibliografiche, concordate, a quanto pare, con lo stesso Ostrogorsky. L'aggiornamento bibliografico si ferma al 1947, in cui venne iniziata la stampa del volume.

La veste tipografica rivela subito la diligenza tradizionale delle edizioni oxfordiane. A parte l'ottimo accordo fra tipo di carta usata e caratteri tipografici, la disposizione delle note a piè di pagina in una sola colonna rende il volume più arioso e la consultazione meno faticosa che nell'originale tedesco.

C. CAPIZZI S.J.

Demetrios I. Polemis, *The Doukai, a Contribution to Byzantine Prosopography* (= *University of London Historical Studies, XXII*), London 1968, pp. xvii+228; 1 tav. con albero genealogico.

Il titolo ci lascia subito intuire che ci troviamo sullo stesso settore scientifico del volume precedente. È interessante notare che il Nicol ed il Polemis hanno condotto avanti le due opere per lo più in Inghilterra, il primo a Edinburgh e il secondo a Londra, dove sotto la guida esperta della Professoressa J. M. Hussey, iniziò le sue ricerche in vista di una laurea. Infatti nel 1964 un abbozzo delle prime tre parti del volume presente venne presentato all'Università di Londra come tesi di dottorato.

Il tema e le condizioni in cui ha dovuto lavorare il Polemis sono molto simili a quelli del Nicol; nessuna meraviglia dunque se i due lavori si assomiglino per più d'un aspetto. Anche in quest'opera sui Doukai (seguiremo il metodo dell'A. nel trascrivere questo ed altri nomi greci) troviamo divisa la materia per i singoli personaggi trattati, disposti in ordine cronologico; anche qui il testo è preceduto da una notevole scelta bibliografica ed è seguito da elenchi di nomi propri e di titoli rivestiti dai vari personaggi; anche qui abbiamo un buon indice analitico e una bella tavola con un quanto mai fronzuto albero genealogico dei Doukai, che il Polemis ritiene tuttavia incompleto. C'è però una differenza: il volume manca di un corredo illustrativo, mentre quello del Nicol ne presenta uno di notevoli dimensioni di buona riuscita tecnica.

Ma la differenza più profonda è quella determinata dalla differenza sostanziale della materia.

Allo stato presente delle ricerche, i Cantacuzeni si presentano, grosso modo, come una famiglia compatta, di dubbia origine microasiatica, ma certamente ricca di possedimenti e di feudi nelle provincie europee dell'Impero fin dal suo primo apparire. Diversa è l'impressione suscitata dai Doukai, che non costituiscono *una sola* famiglia, ma almeno *tre gruppi* di famiglie fino al 1204. Da qui si nota subito che i Doukai mettono lo studioso di fronte a una problematica più complessa. Proprio questa problematica ha indotto il Polemis a scrivere la Prima Parte (che egli chiama: « Introduzione »!), dove cerca di chiarire e, al tempo stesso, sintetizzare gran parte dei dati raccolti nelle parti seguenti. I problemi trattati o sfiorati sono: l'uso del termine Δούκας (evidentemente modellato sul titolo militare latino-bizantino δοὺξ) come nome di famiglia; origini della famiglia (anzi delle famiglie) che portarono questo nome; gruppi di famiglie che furono denominate Dukai; la presenza dei Doukai nella vita e nella letteratura bizantina.

Siamo dell'opinione che i risultati a cui giunge il Polemis meritino un ampio accenno. Il cognome Doux-Doukas appare per la prima volta nell'anno 855, se si accetta l'interpretazione data comunemente a un testo di Teofane Confessore, che ricorda un Νικηφόρον τὸν δοῦκα ribelle alla imperatrice Irene e poi transfuga presso gli

Arabi (*Chron.*, ed. de Boor, I, p. 455). All'inizio del sec. X tale cognome è spesso messo in rapporto con la Paflagonia, perciò il Polemis affaccia l'ipotesi di una provenienza dei Doukai da tale regione microasiatica e respinge quella di una loro origine armena (pp. 4-6).

Prima del 1204 il Polemis individua a Bisanzio ben tre famiglie di Doukai, senza contarne altre esistenti in Italia e in Sicilia. Egli perciò può distinguere: 1) i Doukai dell'inizio del sec. X, ricordati con la forma arcaica *Doux*; 2) i Doukai segnalatisi all'epoca di Basilio II (fine del sec. X) e chiamati talvolta Λύδοι; 3) i Doukai dai quali sorse la dinastia imperiale bizantina degli anni 1050-1150, in cifra tonda. Non pare che fra questi tre gruppi di Doukai ci fossero rapporti di parentela, sebbene tutte le famiglie posteriori dei Doukai deriveranno da loro. Le fonti presentano tutti i Doukai dei secoli X-XII come nobili, almeno, e benestanti. Pare tuttavia che i Doukai dei primi del sec. X dovessero la fama alle loro imprese militari in Oriente: certi eroi dell'epopea bizantina, al cui ciclo appartiene il *Digenis Akritas*, sono probabilmente membri del gruppo più antico dei Doukai. Comunque, grazie alla famiglia che raggiunse il trono imperiale, i Doukai si affermarono tra le famiglie più ricche e potenti di Bisanzio ed entrarono in rapporti di parentela coi Comneni, gli Angeli, i Brienni, i Camateri, i Paleologi, ecc. (pp. 6-12).

La popolarità dei Doukai fu grandissima, al punto che nel sec. XV già si trova il derivato femminile Δούκαινα usato come nome di battesimo. A tale popolarità contribuì senza dubbio l'opera letteraria di scrittori come Michele Psello, Giovanni Italo, Teodoro Prodromo, ecc., che celebrarono a vario titolo e in vario modo la grande famiglia, i cui membri spesso si distinsero per mecenatismo e sensibilità culturale. I Doukai tuttavia non diedero a Bisanzio personalità di grandezza eccezionale. Quelli di loro che ebbero in mano le sorti dell'Impero come basileis, come cesari, logoteti, generali, ecc., dimostrarono spesso incapacità o mediocrità sia nel bene come nel male — sebbene molti di loro finissero la loro vita, più o meno liberamente, in monastero. Nondimeno, non sappiamo fino a che punto si possa sottoscrivere l'affermazione del Polemis, secondo cui i Doukai non ebbero personalità « creatrici », e la loro fortuna ed influsso politico erano dovuti soprattutto alla loro posizione sociale e alle loro grandi ricchezze (cfr. pp. 28-41, specialmente p. 40). Infatti egli stesso riconosce doti eccezionali al figlio più giovane di Costantino X, *Costanzo Doukas*, morto quasi ventenne (1081), al figlio del cesare Andronico e di Maria la Bulgara, *Giovanni Doukas*, († prima del 1136) (pp. 48 ss.; 66 ss.). Non c'è dubbio poi che la sorella di quest'ultimo, *Irene* DOUKAINA (1066-1123?), seconda sposa di Alessio I Comneno, fu una delle donne più energiche e intelligenti che siano salite sul trono bizantino (pp. 70 ss.). Non va d'altra parte taciuto che i Doukai fornirono anche una delle figure più nefaste, *Andronico Dukas* (prima del 1045-1177), che, nella battaglia decisiva di Manzikert (1071), tradì l'imperatore Romano IV Diogene, rendendosi così responsabile principale di una delle sconfitte più disastrose subìte da Bisanzio in Oriente (pp. 55 ss.).

Le perplessità suscitate da qualche tesi dell'A. non impediscono di riconoscere la grande mole di lavoro proficuo che egli ha saputo compiere in uno dei settori più ardui e meno noti della storia bizantina. Come il Nicol, anche il Polemis ha dovuto far lo spoglio di una quantità enorme di fonti d'ogni genere; anche lui ha dovuto esplorare e studiare un gran numero di studi e ricerche recenti, scritte nelle lingue più disparate. Questa fatica gli rese possibile di fornire al lettore, su ogni personaggio trattato, dati sicuri sui temi seguenti: nascita, parentela, educazione e istruzione, carriera militare e politica, imprese fortunate o sfortunate, rapporti con la cultura del suo tempo, morte e vita postuma, eventuali sue raffigurazioni in monete, sigilli, miniature, smalti, ecc.

È doveroso notare che il Polemis non ha limitato le sue ricerche ai Doukai dei tre gruppi ricordati sopra, ma l'ha estesa anche ai numerosi Doukas che si trovano inseriti in altre famiglie (Adrianos, Agallon, Akropolites, Angelos, Apokaukos, Aprenos... Batatzes... Dalassenos... Laskaris, etc., pp. 80-188), ai Doukai d'ignoto ceppo famigliare (pp. 189-199) o noti solo da sigilli (pp. 200-1), ai Doukai posteriori al 1453 (pp. 202-3), e infine ai vari nomi derivati da Doukas: Doukainas, Doukaites, Doukakes, Doukatarios, Doukakos, Doukatos, Doukides, Doukissas, Doukitzes, Doukopoulos, Kalodoukas, Kontodoukas, Makrodoukas, Makrydoukas, Mastrodoukas, Maurodoukas, Papadoukas (pp. 204-211). Nel leggere questi appunti di onomatologia bizantina abbiamo pensato a certi cognomi siciliani, forse non estranei al nome Doukas; abbiamo pensato ad esempio al cognome *Lo Duca*, abbastanza noto nel palermitano.

Nonostante il loro carattere necessariamente provvisorio — almeno sotto molti aspetti — pensiamo che questo libro renderà servizi preziosi ai bizantinisti che si occupano dei secoli X e seguenti. Non è un complimento se si afferma che esso viene a colmare una lacuna, per lo meno nel senso che esso rappresenterà per lungo tempo un sicuro punto di riferimento.

C. Capizzi S.J.

Lars Rydbeck, *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament. Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch*, (= Acta Universitatis Upsaliensis. *Studia Graeca Upsaliensia*, 5), s.E., Uppsala 1967, p. 221.

L'A. è un discepolo del noto linguista svedese A. Wifstrand ed appartiene alla scuola di Lund. Come specialista della prosa scientifica greca del periodo protoimperiale (grosso modo: 20 a.C.-150 d.C., egli in questo libro si propone di contribuire alla determinazione degli strati linguistici di tale periodo studiando una serie di fenomeni della lingua postclassica.

Per comprendere tale intento bisogna ricordare alcuni fatti. Nel II sec. d.C. si verificò nel mondo greco romano una rinascenza che diede origine anche alla prosa classicheggiante (classicismo letterario). Tra la fine dell'epoca ellenistica e la nascita di tale prosa, si ebbe un periodo intermedio, che suol designarsi come post-ellenistico e pre-classicistico; è un periodo linguisticamente originale (sia pure in senso relativo), e tra i suoi prodotti migliori si contano gli scritti del NT e quelli di tutta una pleiade di scienziati, come Dioscoride o i farmacologi citati da Galeno.

L'originalità linguistica ha fatto sì che si studiassero gli scritti del NT sotto ogni aspetto grammaticale, sintattico, lessicale, ecc., anche se finora molti problemi rimangano insoluti; ma non ha spinto gli studiosi ad occuparsi degli scritti scientifici contemporanei a quelli del NT. Il Rydbeck vuole colmare tale lacuna.

Il suo metodo è molto ben pensato. Egli non affronta *tutti* i fenomeni peculiari a tali scritti; ne analizza soltanto *un gruppo*, ma in modo esauriente. La sua documentazione abbraccia tutta la grecità: di ogni fenomeno grammaticale, sintattico o lessicale trattato egli offre una documentazione che va dal periodo jonico fino al greco moderno. Anche le sue finalità ultime sono generose: analizza i fenomeni spiegando non solo *dove* e *quando*, ma anche *come* e *perché* hanno avuto luogo.

Il risultato più vistoso di tale procedimento è duplice: viene ridimensionata la validità di certi concetti-schemi sulla lingua del periodo protoimperiale (« classicistico », « letterario ellenistico », « popolare »); si imposta meglio il vecchio problema che si domanda quale tipo di lingua greca fornì nel primo secolo d.C. gli elementi principali all'edificio linguistico del NT.

Va da sé che l'A., come tutti i suoi colleghi scandinavi, sottopone i testi ad un'analisi linguistica implacabile, che suppone un dominio perfetto delle fonti e degli studi moderni. Perciò il suo libro può rendere ottimi servizi come opera di studio e di consultazione ai grecisti in genere, ma soprattutto ai biblisti e ai papirologi.

C. Capizzi S.J.

C. A. Trypanis, *Fourteen early Byzantine Cantica*, (= *Wiener Byzantinische Studien*, Band V), Hermann Böhlaus Nachf., Wien 1968, pp. 171.

Il noto cultore di innografia bizantina e collaboratore di Paul Maas, servendosi di 18 mss. dei secoli X-XIII conservati in alcune biblioteche d'Europa e del Sinai, presenta in questo volume l'edizione critica di 14 « kontaki ». Di essi, solo il II era finora inedito ed era tramandato soltanto dal ms. *Athous Batopediou* 1041, ff. 191r-203r. Tutti gli altri erano stati già editi dal Pitra e dal Krumbacher, oltre che in raccolte liturgiche o di altri studiosi, ma tali edizioni o erano

prive di pretese critiche o erano fatte su una base ristretta e difettosa di mss.

Oltre a ciò, di tre inni soltanto è possibile, grazie all'acrostico, stabilire la paternità: il III è di un certo Anastasio (pp. 51-64); il VI appartiene a un certo Ciriaco (pp. 79-85); il X si deve a un certo Cosma, da non identificare col Cosma Monaco (Cosma di Maiuma), celebre innografo del secolo VIII (pp. 115-125). Pure di tre inni soltanto si può accertare la data di composizione: il VII risale al 638-640; il XII al 562, anno della seconda inaugurazione di S. Sofia di Costantinopoli a cui si riferisce espressamente l'acrostico; il XIII si colloca negli anni 614-620.

Questi ed altri dati storico-letterari sono stati forniti dal Trypanis nelle sobrie ma dense pagine dell'Introduzione Generale e delle introduzioni ai singoli inni. Fra queste ultime spicca quella all'*Inno Acatisto*, al quale sono state dedicate, ovviamente, cure speciali (pp. 17-28). L'A. vi discute tutte le opinioni sulla paternità e la data di composizione di questo capolavoro della poesia sacra bizantina. Ci basti accennare a due punti: il Trypanis ritiene che l'*Inno Acatisto* fu scritto probabilmente all'epoca di Giustiniano I (527-565), eccetto il II proemio che forse fu composto nel 626; fra i nomi indicati come autori, il più probabile è quello di Romano il Melode, mentre il II proemio potrebbe ascriversi al patriarca Sergio di Costantinopoli (610-638).

I competenti giudicheranno della bontà del metodo critico con cui il Trypanis ha ricostruito il testo di questi « kontaki » risalenti tutti al periodo compreso tra la fine del secolo V e la metà del secolo VII; giudicheranno pure dei criteri con cui egli ne ha stabilito la struttura metrica. Noi possiamo limitarci a sottolineare, genericamente, il merito di un'opera che integra quella di studiosi geniali come il Pitra, il Krumbacher e il Maas.

Infine rileveremo l'utilità di questi testi poetici non solo per lo studioso di poesia sacra bizantina, ma anche — forse soprattutto — per lo studioso del pensiero teologico e della lingua teologica di Bisanzio: la tematica è prevalentemente mariologica ed escatologica.

C. Capizzi S.J.

Kurt Vogel, *Ein byzantinisches Rechenbuch des frühen 14. Jahrhunderts.* Text Übersetzung, und Kommentar (= *Wiener Byzantinische Studien*, Band VI), Hermann Böhlaus Nachf., Wien 1968, p. 173.

Gli studi sulle scienze naturali ed esatte di Bisanzio non sono affatto numerosi, soprattutto se paragonati a quelli comparsi su altri settori dello scibile bizantino. Segno, anche questo, della giovinezza della bizantinistica come scienza?

Comunque sia, i lettori avvertiti non stenteranno ad ammettere

che questo volume del Vogel rappresenti una vera e propria squisitezza scientifica. Finora, come osserva egli stesso, noi conoscevamo ben poco della « logistica » dei greci, cioè della loro aritmetica applicata; di quella dei bizantini poi non sapevamo, direttamente, quasi nulla. Con questo *Libro d'aritmetica*, conservatoci in un ms. dell'inizio del sec. XIV (più sotto accenneremo ad una sua copia del sec. XVI), facciamo un notevole passo avanti: coi suoi 119 problemi proposti, risolti e spiegati, esso ci offre « la prima raccolta estesa di compiti » aritmetici che noi possediamo del mondo greco.

L'opera, giuntaci adespota, non era ignota del tutto. Ne aveva dato notizia vari decenni fa J. H. Heiberg descrivendo il codice *Par. Suppl. Gr.* 387, appartenuto una volta a Giorgio Valla e trasportato come bottino in Francia nell'epoca napoleonica. Tale notizia dell'Heiberg stimolò il Vogel a dedicare i suoi studi all'opera inedita, lavorandovi insieme con Ernst Wüst, già oltre un trentennio fa: la guerra inceppò e, in parte, annientò il lavoro, che venne ripreso in seguito.

Così come si presenta ora a noi, il volume è dunque frutto di fatiche lunghe e tenaci. Del resto ciò si intuisce anche dal fatto che il Vogel ha dovuto ricostruire criticamente un testo, già di per sé molto arduo, sulla base di due manoscritti, dei quali il secondo (*Scorial.* Φ – I – 16, ff. 95ʳ-115ᵛ [1548]) è copia diretta del primo (*Par. Suppl. Gr.* 387, ff. 118ᵛ-140ᵛ [init. saec. XIV]. Gli accenni descrittivi del testo (pp. 11-16), l'apparato critico e le due pagine del ms. *Par. Suppl. Gr.* 387 riprodotte in fotocopia danno un'idea sufficiente delle difficoltà critiche e paleografiche che egli ha dovuto superare per sciogliere tanti legamenti e abbreviature, interpretare tanti simboli e sigle, correggere tanti sbagli e sviste dei copisti.

L'intelligenza del testo è facilitata da una limpida traduzione tedesca a fronte, che é arricchita da brevi note illustrative poste in fondo a ogni singolo problema.

Tutto ciò costituirebbe già un gran merito scientifico. Ma il Vogel non se ne contenta. Offre di più allo studioso. Dedica tutta una « parte » (pp. 137-163) all'analisi del « contenuto matematico » del *Libro d'aritmetica*, nella quale studia magistralmente i numeri e la loro rappresentazione simbolica, la tecnica del calcolo, la struttura e la specie dei problemi (reali, ricreativi, teoretici), i metodi di impostarli e risolverli. Non vi manca un capitolo (pp. 154-160) che si occupa delle parentele storiche dei problemi raccolti nel *Libro d'aritmetica*; tale studio dimostra che il compilatore anonimo non solo continua la tradizione ellenistica, ma anche subisce influssi arabi e rivela rapporti con vari matematici occidentali, soprattutto italiani. Interessante, a questo proposito, la tavola cronologica inserita fra le pp. 160-161, anche se il Vogel ne considera molte datazioni incerte e discusse.

Il valore e l'utilità scientifica del volume sono completate da una ricca bibliografia e da un indice dei nomi e delle materie.

C. Capizzi S.J.

'Ανδρέα Ν. ΣΤΡΑΤΟΥ *Τὸ Βυζάντιον στὸν ζ' αἰῶνα*, τόμος Γ' 634-641 Atene 1969, « Estia » p. 271.

Continuazione dell'opera ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟΝ ΣΤΟΝ Ζ' ΑΙΩΝΑ, (Cfr. Orient. Christ. Period., vol. 32, p. 315), questo terzo volume è consacrato agli avvenimenti degli anni 634-641. Dopo aver brevemente delineato gli inizii dell'Islam, l'Autore descrive i fulminei progressi e le conquiste degli Arabi: la Siria e la Palestina dapprima (cap. IV), poi l'Egitto e la Pentapoli (cap. VI) cadono in loro potere. Le cause di così sorprendenti successi vengono analizzate nel cap. VI. I cap. VII e VIII trattano degli ultimi anni di Eraclio e della situazione dell'impero alla sua morte. Il regno e la fine penosa dei due figli e successori del grande imperatore, Costantino ed Eracleona sono descritti nei due ultimi capitoli.

Merito di questo volume, come già dei due primi, è l'analisi e la diligente valutazione delle fonti e, in determinati casi, delle opinioni degli storici; ciò permette al lettore di farsi un'idea chiara intorno alle persone, alle date e al corso di avvenimenti spesso complessi. Grato di questo vantaggio egli è tanto più disposto a perdonare una certa prolissità che si riscontra in qualche pagina.

Al fine di una maggiore chiarezza sarebbe stato più utile, crediamo, riunire in un capitolo a parte tutto ciò che si riferiva alla politica ecclesiastica di Eraclio. Ne sarebbe derivata un'unica e più organica trattazione dei problemi connessi al monoenergismo e al monotelismo. Nella speranza che ciò avvenga per i regni successivi, data l'importanza che queste controversie ebbero nei rapporti di Costanzo II con l'Occidente non meno che nella sua politica interna, formuliamo i migliori auguri all'Autore per la prosecuzione della sua opera.

P. Stephanou S.J.

Historica

'Αθανάσιος Κ. 'Αρβανίτης, *'Ιστορία τῆς 'Ασσυριακῆς Νεστοριανικῆς 'Εκκλησίας* (= Βιβλιοθήκη τῆς ἐν 'Αθήναις φιλεκπαιδευτικῆς ἑταιρίας; ἀριθμὸς 50) 'Αθῆναι, 1968, σ. 321.

Buona presentazione della Chiesa assiro-nestoriana, quest'opera oltrechè narrarne la storia, ne illustra in un capitolo separato (3) la cristologia ed in un altro (6) la situazione odierna, l'organizzazione, la liturgia ed altri aspetti della vita religiosa. Vi troviamo inoltre allegati un catalogo dei patriarchi ed un'ampia bibliografia.

L'A. si dimostra informato sulle vicende che condussero una parte della Chiesa assira all'unione con Roma. Tuttavia nel catalogo dei patriarchi manca la serie cattolica tanto di Diarbekir quanto di

Mossul. Vi troviamo invece i successori di Giovanni Sulaqua (Simone VIII) ai quali viene attribuita la sede di Diarbekir.

Le informazioni dell'Autore intorno alla situazione attuale della Chiesa assiro-cattolica o caldea andrebbero in parte aggiornate. Così la sede patriarcale non si trova più a Mossul, bensì a Bagdad dove è stata trasferita nel 1947. Il patriarca caldeo è stato in ragione della sua carica membro del senato iracheno non solo fino al 1945, ma fino alla cessazione della monarchia cioè fino al 1958.

Come diocesi sono indicate: Kerkuk (scritta sempre come Kirkur), Amadia, Zakho, Urmia, Sena, Mardin e Aqra (dal 1947?). A proposito si deve osservare, che Mardin è una sede vacante (e praticamente distrutta) sin dalla prima guerra mondiale, come anche Amida e Seert, non menzionate dall'autore. Mancano invece: Mossul (eretta nel 1960), Basra (1953), Aleppo (1957), Alquosh (1960), Beirut (1957), Diarbekir (1965, con sede a Istanbul), Ahwaz (1965). A riguardo sarebbe stato molto utile all'autore consultare l'opera « *Oriente cattolico* », Città del Vaticano 1962, dove, sotto il capitolo « *Caldei* », avrebbe trovato ampie informazioni. Inoltre segnaliamo alcune opere, mancanti nella bibliografia: J. M. Fiey O.P., *Mossul chrétienne*, Beyrouth 1959; e del medesimo autore: *Assyrie chrétienne* 2 vol. Beyrouth 1965; Wilhelm de Vries S.J., *Antiochien und Seleucia-Ctesiphon. Patriarch und Katholikos?*: Melanges Eugène Tisserant Vol.III (= Studi e testi nr. 233) Città del Vaticano 1964, p. 429-450; Albert Lampart, *Josef I (1681-1696) Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der Nestorianer von Sulaqua bis 1700*. Einsiedeln 1966; Patriarch Shimun XXIII, *The history and doctrine of this most ancient Church of Christ*: The Church of the East, Trichur 1961, p. 1-27.

M. Lacko S.J.

Giulio Basetti-Sani O.F.M., *Per un dialogo cristiano-musulmano*, Editrice Vita e Pensiero, Milano 1969, pp. x + 477.

Der Verfasser, P. Giulio Basetti-Sani O.F.M. ist ein Schüler des rühmlichst bekannten Orientalisten und Islam-Kenners Louis Massignon. Er hat sich ein Leben lang mit geradezu leidenschaftlicher Liebe mit dem Problem der Annäherung zwischen Christentum und Islam befasst und legt uns hier das Resultat seiner Studien und Betrachtungen vor, die weitgehend auf den Ideen Massignons fussen, aber noch darüber hinausgehen.

Der V. betont immer wieder, dass er bisher noch nie dagewesene Interpretationen der Ereignisse bieten will, die von den Islamologen und den Biographen des hl. Franz bislang nicht gesehen wurden; er spricht des öfteren von « corrispondenze trans-storiche » zwischen den Geschehnissen, die er entdeckt hat. Hier geht es nicht mehr nur um exakte Wissenschaft, sondern um geradezu prophetische Intuition.

Basetti-Sani will einen Weg aufweisen, wie es zu dem vom Vaticanum II empfohlenen Dialog zwischen Christentum und Islam kommen kann (vgl. Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen n° 3). Er verlangt zunächst einmal mit Recht eine Revision des bei uns vorherrschenden Bildes Mohammeds und seiner Religion. Seine Neuinterpretation der Rolle des Propheten und des Islams wird freilich vielen problematisch erscheinen. Er scheint bei Mohammed eine authentische Offenbarung Gottes anzunehmen (S. 99, 104), wertet auch dessen nächtliche Himmelfahrt als echtes mystisches Erlebnis (S. 127, 129) und nimmt eine wirkliche Inspiration des Koran als Arbeitshypothese an, auf Grund deren er die bekannten Unstimmigkeiten zwischen dem Koran und der christlichen Offenbarung auszuräumen sucht (S. 118 ff). Der Islam ist für ihn nach dem Plan der göttlichen Vorsehung eine Vorbereitung der von ihm geprägten Völker für das Christentum. — Man muss allerdings gestehen, dass dieser Plan der Vorsehung bisher recht schlecht gelungen ist.

Im hl. Franz sieht B. S. mit Recht den grossen Propheten und Bahnbrecher einer Aussöhnung zwischen Christentum und Islam und deshalb den Wegweiser für den christlich-islamischen Dialog. Die prophetische Mission des poverello von Assisi war es, die Kirche zum Verzicht auf jede weltliche Macht und auf jede feindliche Aktion gegen die islamische Welt zu bewegen. Die Moslems können nicht mit Gewalt, sondern nur durch Liebe und durch die Predigt des Evangeliums durch Wort *und Tat* bekehrt werden. Diese Stellungnahme des hl. Franz war damals etwas unerhört Neues, wodurch er sich in Gegensatz zum Papst, zu den Bischöfen und zum christlichen Volk stellte. — Man gewinnt den Eindruck, dass der V. der Christenheit mit Berufung auf die Bergpredigt das Recht auf bewaffnete Verteidigung gegen den islamischen Angreifer bestreitet (S. 274). Hätten unsere Vorfahren danach gehandelt, so wären wir wahrscheinlich heute alle Muslims.

Es ist das Verdienst des hl. Franz, in seiner Regel im Kapitel über « diejenigen, die zu den Sarazenen und anderen Ungläubigen gehen wollen », zum erstenmal ein Programm des Apostolates unter den Muslims entworfen zu haben.

Im Leben Mohammeds und des hl. Franz entdeckt der V. manche Parallelen. Das von ihm dem ägyptischen Sultan el-Kâmel vorgeschlagene Gottesurteil, das der Sultan ablehnte, sieht V. in Parallele zu dem Gottesurteil, das Mohammed den Christen von Najrân anbot und das von diesen zurückgewiesen wurde. In der Erscheinung Christi auf la Verna in Gestalt eines geflügelten Seraphs entdeckt V. eine Ähnlichkeit mit der Gestalt des Engels, in der Mohammed bei seiner nächtlichen Himmelfahrt Gott zu schauen verlangte (S. 222).

Die Stigmatisierung des hl. Franz auf la Verna ist für den V. die Erfüllung der Sehnsucht nach dem Martyrium zum Heil der Moslems, die bei Damiette unerfüllt geblieben war. Die Liebe, die der

Heilige in Ägypten zeigte, fand ihren Höhepunkt in der mystischen Kreuzigung auf la Verna.

Der V. setzt sich mit den Quellen kritisch und gründlich auseinander und sucht seine manchmal gewagten Schlussfolgerungen aus ihnen zu begründen. Man wird aber den Eindruck nicht los, dass die Auswahl unter den Quellen ein wenig von vorgefassten Zielen gelenkt wird. Die Darstellung ist manchmal weitschweifig und nicht immer zur Sache.

Enrico Galbiati nennt in seiner «Presentazione» zum Werk B.S.s. diesen «einen Propheten, der schwer die Zustimmung aller gewinnen wird» (S. x). Die weitere Entwicklung der Beziehungen zwischen Islam und Christentum muss erweisen, in wieweit er mit seiner prophetischen Sicht recht hat oder nicht. — Jedenfalls hat B. S. das schwere Problem des Dialogs zwischen Islam und Christentum in einer völlig neuen Weise angepackt und versucht, den Weg zu einer Lösung aufzuweisen.

W. de Vries S.J.

André Arvaldis **Brumanis**, *Aux origines de la hiérarchie latine en Russie. Mgr Stanislas Siestrzencewicz-Bohusz, premier archvêque-metropolitain de Mohilew* (1731-1826), Université de Louvain, Recueil des travaux d'histoire et de philologie, 4me série, fascicule 40, Louvain 1968, Seiten: xxx und 387.

Das vorliegende Buch von A. A. Brumanis über das Leben und Wirken des lateinischen Erzbischofs von Mohilev in Weiss-Russland (1773-1826) Stanislaus Siestrzecewicz-Bohusz will eine erschöpfende Darstellung sein, welche die Persönlichkeit des Prälaten womöglich abschliessend und endgültig werten möchte. Der Verfasser wird sich bei der Gestaltung seiner eingehenden Studien bewusst gewesen sein, dass nicht alle Fachleute auf dem Gebiet der neueren russischen Kirchengeschichte mit ihm einig sein würden. Und leider gehört der Rezensent, der die umfangreiche Darstellung weitgehend wiederholt und aufmerksam gelesen hat zu diesen letzteren Fachgenossen des Verfassers.

Vor allem aber verdient lobend hervorgehoben zu werden, dass Brumanis, soweit ich sehen kann, alle vorliegenden Quellen zur engeren Lebensgeschichte seines Helden herangezogen hat. Damit hat er ihn allerdings noch lange nicht in die auch für Russland so ereignisreiche politische und Gesistesgeschichte seiner Zeit hineingestellt. Auch wenn wir das ganze Buch mit dem Interesse, das es verdient, gelesen haben, kennen wir eigentlich nur wenige Seiten des Lebens des Erzbischofs; wir wissen fast nichts darüber, wie er sich zu sehr vielem Anderen verhalten hat. Mit Ausnahme von einigen wenigen Namen entgehen uns die meisten Persönlichkeiten sowohl des bürgerlichen wie des kirchlichen Lebens seiner Zeit. Viele rein biogra-

phische Notizen, die sicher oft nicht leicht zusammenzustellen waren, helfen nicht über diesen sehr fühlbaren Mangel hinweg. Es fehlt die « Umgebung ». Mit Ausnahme der drei Fürsten seiner Zeit, also der Kaiserin Katharina II und der beiden Kaiser Pauls I und Alexanders I und einiger ihrer höchsten Beamten werden wir mit keiner der staatlichen und auch der kirchlichen Persönlichkeiten, mit denen er zu tun hatte, näher bekannt. Wir erfahren kaum, was er von den orthodoxen noch auch von den katholischen leitenden Kirchenmännern gedacht hat. Auch die 3 Nuntien seiner Zeit (nämlich Archetti, Litta und Arezzo), lernt man eigentlich nur aus ihren offiziellen Schreiben kennen. Etwas besser ist es nur um dem polnischen Nuntius Garampi bestellt. Ebenso wird die nicht-kirchlich religiöse Geisteshaltung mancher Jahre der Zeit Alexanders I — so will mir scheinen — nicht genügend auch als kirchliches Phänomen gewürdigt. Diese Ausfälle zeigen einen fühlbaren Mangel der Darstellung auf.

Wenn wir uns jetzt der Person des Erzbischofs von Mohilev selbst zuwenden, so ist zuerst zu bemerken, dass dieselbe vor allem auf dem Gebiet der kirchlichen Verwaltung recht klar und deutlich gezeichnet wird. Die Ereignisse, die ihn selber — vor allem in seiner Stellung als kirchlichen Würdenträger betreffen, werden — was die Tatsachen betrifft - gut dargestellt. Es ergibt sich daraus ein sehr zwielichtiges Bild. Es war dem Erzbischof gelungen sich selbst gleichsam in zwei Personen aufzulösen: einerseits in einen hohen Staatsbeamten, der den Weisungen der verschiedenen russischen Suveräne und deren Mithelfer in allem widerstandslos folgte — schon allein deshalb weil sie ihm schaden, aber auch weil sie ihn mit Ehren überhäufen konnten — wie sie ja auch getan haben, mit Ehren an denen ihm ganz offenbar nicht nur um eines apostolischen, für die Kirche fruchtbringenden Zweckes, sondern auch um ihrer selbst willen sehr viel gelegen war, und in einen nicht gar selten ehrlichen, oft aber auch sehr selbstsüchtigen hohen kirchlichen Würdenträger, der auf diesem Gebiet eine fast unbegrenzte Macht in Staat und Kirche anstrebte. In diesem Streben traf er sich zu seinem Glück mit den Wünschen der staatlichen Behörden. Die römische Zentralverwaltung der Kirche aber war dem gegenüber ziemlich hilflos. Sie war selber durch die napoleonische Wirren in grosser Not. Sie suchte sich sogar manchmal der offensichtlichen Schwächen des Erzbischofs zu bedienen um wenigstens etwas zu retten. Daher kommen manche anerkennende Urteile der Nuntien, deren Dasein und deren Tun der allein herrschen wollende Erzbichof seinerseits immer wieder, bis zu seinem Tode im Jahre 1826, ablehnte.

Und leider bringt es dieser Hauptgegenstand der erhaltenen Urkundenmaterials mit sich, dass gerade die Fragen der kirchlichen Verwaltung und ihrer wechselnden Anpassung an ständig sich verändernde Umstände den am besten behandelten Teil der Darstellung ausmachen, der aber über das schon Bekannte hinaus nichts wesentlich Neues enthält.

Man muss nun allerdings dem eben Gesagten noch einige Gedanken hinzufügen. Es fällt auf, dass wir über die engere Umgebung des Bischofs, also über seine Berater, seine Beamten und etwaigen Verwandten fast nichts hören. Einer seiner Verwandten hatte die Finanzverwaltung des Bistums. Es möchte scheinen, dass er dabei doch sicher auch mit den weltlichen Behörden zu tun hatte. Wir erfahren nichts darüber. Nur von einer etwas zwielichtigen Frau ist einige wenige Male die Rede, die sogar eine Diözesansynode gesprengt hat. Aber auch ihre Persönlichkeit bleibt im Dunkel verborgen. Es fehlt also auch im engeren Kreis der Diözesanverwaltung die « Umgebung ». Dagegen scheint mir, dass der Verfasser dieses mit vieler Mühe zusammengestellten Buches die in mancher Hinsicht bedeutsame pastorale Tätigkeit des Bischofs, auch mit dem Material, das er bietet, ausführlicher hätte darstellen können: sowohl seine Pastoralreisen wie die erstaunlich grosse Zahl von Kirchen, die unter seiner fünfzigjährigen Regierung gebaut wurden. Er zählt sie nur in einer einzigen, allerdings langen Anmerkung auf. Er spricht auch nicht eigens über die Schulen für die einfachen Gläubigen und nur wenig über Mittel- und höhere Schulen. Hiebei hätte er allerdings ein Thema berühren müssen, das in jeder Weise dornig war: nämlich den Fragenbereich um die « Jesuiten in Russland », die eine eigenmächtige Kaiserin gegen Rom, und den Erzbischof am Leben erhielt und die selber der Überzeugung waren mit ihrer Weigerung sich aufzulösen richtig zu handeln. Man muss ehrlich sagen, dass der Verfasser bei der Darstellung dieser Fragen da wo er eine Behandlung nicht umgehen konnte, ruhig und gewissenhaft vorgeht. Er spart, wie mir scheint, harte Worte auch da wo etliche bedeutende Patres den Erzbischof schwer angriffen, ja wo ein P. Gruber sogar schuld daran war, dass derselbe für einige Zeit aus der Hauptstadt in die Provinz verbannt wurde.

Man muss aber zu dieser wertenden Darstellung einzelner Dinge einige Worte über das Ganze hinzufügen. Und da muss ich leider sagen, dass mir die Art, wie der Verfasser das Leben und Wirken des Erzbischofs darstellt sehr einseitig zu sein scheint. Wohl übergeht er manche Unbegreiflichkeiten nicht. Aber entweder stellt er sie kritiklos hin oder er entschuldigt sie fast immer und überall. Über ein allerdings bedeutsames « peut-être » (S. 356) — im Laufe der Gesamtbeurteilung kommt er nicht hinaus. Das Gesagte gilt für die Beurteilung der öffentlichen Tätigkeit des Erzbischofs, für die fast unbegreifliche Spaltung seiner Persönlichkeit, die wir oben erwähnt haben — für seine verborgene Unterstützung der Regierung in ihrer Ablehnung der Entscheide der römischen Zentralbehörden und vieles Andere. Es gilt des weiteren auch für seine oft unbegreifliche Ehrsucht, für seine Liebedienerei gegen die regierenden Personen, wie etwa Paul I, auch wenn diese dessen nach allgemeinem Urteil nicht wert waren. Aber auch über diese wenig schönen Seiten des persönlichen Charakters des Erzbischofs geht der Verfasser fast kritiklos hinweg. Ich glaube also, dass man leider sein Werk nur mit Vorsicht und keineswegs

kritiklos hinnehmen kann. Ich möchte von seinem Buch abschliessend dasselbe schreiben, was er von den 5 Bänden des bedeutsamen Historikers darselben Zeit-epoche, nämlich P. Rouet de Journel, auf S. IX des Vorwortes, nicht nur lobend, schreibt, sein Werk sei « d'une valeur non négligeable ».

A. M. AMMANN S.J.

Ambrosius K. ESZER, *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros*, Forschungen zur Geschichte der ost-westlichen Beziehungen im 14. Jahrhundert. (= *Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa*, hrsg. von Hans Georg Beck, Alois Schmaus und Georg Stadtmüller, Band 3) Otto Harassowitz, Wiesbaden 1969, S. VII + 269.

Der V. hat sich das Ziel gesetzt, « das Leben eines Mannes zu erforschen und darzustellen, der in der Geschichte der kirchlichen und politischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Abendland während der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat » (S. 1). Dieser Mann ist Johannes Laskaris Kalopheros, ein Freund des rühmlichst bekannten Demetrios Kydones, der zwar viel erfolgreicher als dieser war, über den aber nur bruchstückhafte Zeugnisse erhalten sind, die mühsam zusammengefügt werden müssen. Der V. hat sich dieser Mühe mit grosser Gründlichkeit unterzogen und konnte « das bisher vorhandene Material und die bisherigen Arbeiten durch einige neue Entdeckungen und Korrekturen abrunden » (S. 3) Er hat das von seinem Ordensbruder R. J. Loenertz gelegentlich seiner Forschungen über Kydones zusammengestellte Regesten-Werk ins Deutsche übertragen und unter Benutzung der in den Archiven von Turin, Venedig und des Vatikans befindlichen Archivalien neu bearbeitet und um ein Dutzend neuer Regesten erweitert, um es erstmalig zu veröffentlichen.

Der Darstellung des Lebens des Kalopheros ist ein umfangreicher Anhang beigefügt, der zahlreiche Dokumente, u. a. Regesten der Kurie von Avignon und fünfzehn Briefe von Demetrios Kydones an seinen Freund Kalopheros in deutscher Übersetzung enthält. Eine Landkarte von Zypern und eine solche des ehemaligen lateinischen Bistums Limassol erleichtern das Verständnis. Eine ähnliche Landkarte des ganzen Nahen Ostens wäre wünschenswert gewesen.

Das Leben des Johannes Laskaris Kalopheros kann mit Fug und Recht ein « abenteuerliches Leben » genannt werden. Aus seiner Heimatstadt Konstantinopel musste er, der bereits zur Senatorenwürde aufgestiegen war, im Jahre 1362 wegen eines Zerwürfnisses mit Kaiser Johannes V. Palaiologos fliehen und konnte nie mehr dorthin zurückkehren, da der Kaiser es ihm nie verzieh, dass er die Prinzessin Maria Kantakuzene, aus dem Haus seines Gegners, geheiratet hatte. Johannes lebte also bis zu seinem Tode (1392 auf Zypern) als Emigrant.

Er war schon in Konstantinopel (1356) aus ehrlicher Überzeugung zur katholischen Kirche des lateinischen Ritus übergetreten. Nach seiner Flucht stieg er bald als enger Berater des Königs Peter I. von Zypern zu Macht und Einfluss auf. Die Ermordung dieses Königs (1369) zerschlug wiederum alles. Durch Intervention des Papstes aus Gefangenschaft befreit, ging er an die Kurie von Avignon und wurde dort ein hochgeschätzter Ratgeber des Papstes, der in päpstlichem Auftrag an den Hof Karls V. von Frankreich reiste und dann nach Genua, Neapel, Zypern, Rhodos und Ungarn. Durch seine Heirat (die dritte) mit Lucia, der Tochter des Erard Mavros, Barons von Arkadia-St. Sauveur-Aëtos suchte er sich zum Feudalherrn im Fürstentum Achaia aufzuschwingen. Er war als Vermittler zwischen dem fränkischen Morea und dem Fürsten Amadeus von Savoyen-Achaia tätig.

Das Leben des Kalopheros fiel in eine chaotische Zeit. Um sich in der allgemeinen Verwirrung seine aristokratische Unabhängigkeit zu wahren, suchte er mit Erfolg, auch durch umfangreiche Handelsgeschäfte, sich einen möglichst grossen Reichtum zu erwerben. Sein Freund Kydones machte ihm bisweilen deshalb Vorwürfe. Das Urteil des V. über den Charakter des Kalopheros ist jedoch durchaus positiv. Er entwirft ein Bild des Johannes Laskaris Kalopheros « als eines aufrichtig frommen, sehr klugen, gerechten und im Kriege mutigen Mannes, dessen starker, aber auch nobler Ehrgeiz auf politischen Einfluss und hohes gesellschaftliches Ansehen gerichtet ist » (S. 121).

Der V. hat zum erstenmal ein Gesamtbild des Lebens des Kalopheros aus einer Fülle von sorgfältig belegten Einzelheiten entworfen. Man möchte wünschen, dass er die grossen Linien dieses Lebens schärfer hervorgehoben hätte. Bei der verwirrenden Vielheit von Einzelfakten ist es manchmal schwer, diese Linien zu verfolgen. Ein einleitendes Kapitel, das die chaotische Situation der Zeit des Kalopheros ein wenig klargestellt hätte, würde das Verständnis des Ganzen erleichtert haben.

Der V. hat durch sein mühevolles Werk einen sehr wertvollen Beitrag zur besseren Kenntnis der ost-westlichen Beziehungen im 14. Jahrhundert geleistet.

W. de Vries S.J.

Francesco Giunta, *La coesistenza nel Medioevo*, Dedalo Libri, Bari 1968, pp. 216.

« Con un titolo che mi è caro, scrive l'A. nella *Premessa*, desidero riproporre al lettore questa nuova raccolta di saggi. Essi sono frutto della mia continua meditazione su temi che, al di là dell'indagine erudita, mi hanno offerto la possibilità di cogliere nel mondo medievale suggestive analogie con situazioni e problemi che tormentano

gli uomini di oggi. Coesistenza, escatologismo, crisi sono termini che ricorrono quotidianamente nei nostri discorsi e rispecchiano le nostre ansie. Ma anche il Medioevo ebbe i suoi gravi problemi di coesistenza, sembrò disperare dei destini dell'umanità, visse le sue crisi di transizione. Ed esso, ora, con viva attualità, ci propone le sue soluzioni, per aiutarci forse, a risolvere le nostre angosce o, almeno, per dirci una parola di speranza » (p. 5).

Ad esprimere l'ideale e l'atteggiamento storiografico, a cui il volume si ispira, non poteva dirsi meglio di così. Proprio tale ideale e tale atteggiamento conferiscono al volume del noto Professore dell'Università di Palermo una certa unità interiore, che, a prima vista, i 14 saggi non rivelano. La lista dei loro titoli, infatti, fa subito pensare a una serie di scritti indipendenti, che, effettivamente furono pubblicati come articoli o contributi fra il 1950 e il 1966 (cfr. p. 213).

L'arco di tempo che abbraccia i temi affrontati dall'A. va dalle origini del Medioevo fino al sec. XVI. I temi sono quanto di più disparato si possa immaginare. I primi due saggi indagano i vari atteggiamenti di alcuni grandi scrittori della tarda antichità romana (S. Cipriano, Libanio, S. Ambrogio, S. Girolamo, Orosio, Salviano, Idacio) verso la « Gothia » o il mondo barbaro in genere; i saggi III, VI e VIII mettono in risalto l'importanza politica di determinate aree geografiche italiane (Umbria, Sardegna, città di Manfredonia) in determinati periodi della storia medievale; nel V, nel VII, nel IX e nell'XI l'A. tenta la dilucidazione del comportamento politico in genere, o dell'atteggiamento politico verso una determinata realtà storica, di uomini come Carlo Magno, Federico II di Svevia, Dante Alighieri, l'aragonese Alfonso detto il Benigno; nel X traccia una sintesi della storia della vita parlamentare in Sicilia sotto gli Aragonesi (fine del sec. XIII-fine del sec. XV); il XII e il XIII rappresentano un tentativo di interpretazione della politica di alcuni papi avignonesi (da Benedetto XII ad Innocenzo VI) verso l'Oriente bizantino ormai in preda a mali cronici e in pericolo immediato di venir travolto dai Turchi; il IV è una rapida rassegna informativa sulla rifioritura recente degli studi bizantini; infine il XIV prospetta alcuni problemi posti dai rapporti di due feudi siciliani, Mezzoiuso e Palazzo Adriano, che nel tardo sec. XV vennero ripopolati da colonie albanesi.

Era inevitabile che a tale varietà di temi facesse riscontro la varietà del valore dei singoli studi: si passa dall'indagine vera e propria (ad es. il saggio IX) alla semplice nota informativa (ad es. il saggio IV). Nel suo complesso, tuttavia, il volume si presenta come un notevole contributo al ripensamento storico del Medioevo mediterraneo; un contributo che si raccomanda sia per originalità di prospettive (esposte in modo chiaro e pacato) che per competenza, come prova, fra l'altro, il sobrio ma denso apparato delle note. Anche se col tempo tante opinioni dell'A. verranno ridimensionate, queste sue pagine saranno sempre utili a medievisti, bizantinisti e storici della Chiesa. E ciò, ogni altra considerazione a parte, rende spiacevoli

alcune inesattezze e molti errori di stampa. Ci sembra inesatto definire « tout court » Giorgio Ostrogorsky « jugoslavo » (p. 43) o « storico jugoslavo » (p. 45), anche se egli, insegnando a Belgrado dal 1933 in poi, forse ha preso la cittadinanza jugoslava; infatti è noto che l'Ostrogorsky nacque a Pietroburgo nel 1902 e nel 1928 divenne Docente di storia bizantina e slava a Breslavia. È inoltre senz'altro inesatto affermare che Michele Paleologo « nel 1260 » « aveva riunificato l'antico Impero » (p. 89): in realtà egli riconquistò Costantinopoli solo il *25 luglio 1261*, e la riunificazione dell'« antico Impero » non si verificò affatto con la eliminazione dell'impero latino di Costantinopoli, ma rimase un sogno reso inattuabile non solo dai Turchi, dai Veneziani, dai Genovesi e dagli Angioini, ma anche dal particolarismo greco di Trebisonda, dell'Epiro, della Tessaglia, ecc.

Degli errori tipografici basti accennare ai seguenti: p. 167, r. 4, *Romain* invece di Romanin; p. 181, r. 4, *deti* invece di dei; p. 183, r. 1, *Genoca* invece di Genova; p. 204, r. 4, *riformateur* e *difenseur* invece di réformateur e défenseur; r. 6, *Yettres* invece di Lettres; r. 12, *Kreuzzgspolitik* invece di Kreuzzugspolitik; p. 213, *Dermstadt* invece di Darmstadt.

C. Capizzi S.J.

Hans Joachim Kissling, *Sultan Bâjezîds II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II von Gonzaga* (= *Münchener Universitäts-Schriften.* Reihe der Philosophischen Fakultät, Band 1). Max Hueber Verlag, München 1965, p. VI+121.

Già i coetanei ebbero una vaga conoscenza delle straordinarie relazioni di amicizia fra il Sultano Bajezid II (1481-1512) e il Marchese di Mantova Francesco II Gonzaga. Queste conoscenze furono ampliate circa cento anni fa, colla pubblicazione di alcuni documenti dell'archivio di Mantova (cfr. P. Ferrato, Il Marchesato di Mantova e l'Impero Ottomano alla fine del secolo XV. Mantova 1876). Ma solo l'autore di quest'opera ha esplorato a fondo le relative « buste » del medesimo archivio e ce ne dà tutta la storia. Come l'autore fa ben rilevare, nelle lettere scambiate fra i due personaggi non si trovano i veri motivi della loro amicizia, ma le cose importanti furono comunicate solo a voce dai reciproci ambasciatori. Perciò l'autore studia anche altre fonti per trovare i veri scopi politici di tali relazioni.

Per quanto riguarda la presentazione, voglio notare, che il testo stesso del libro è trilingue: tedesco, italiano e turco. Le fonti italiane (nella lingua del sec. XV) non sono tradotte, mentre per le fonti turche, oltre il testo originale, l'autore aggiunge anche una traduzione tedesca. Tutto ciò rende la lettura non facile e richiede una preparazione linguistica assai qualificata. Con questo contributo l'appassionata vicenda, che al suo tempo interessò mezza Europa, è chiarita.

M. Lacko S.J.

Historie vom Zartum Kasan, Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Frank KÄMPFER (= *Slavische Geschichtsschreiber*, Band VII), Verlag Styria, Graz 1969, pages 344.

The liquidation of the Kazan khanate by the armies of Ivan IV in 1552 radically changed the Slav-Tatar relations, increased the self-consciousness of the growing Muscovite state, and bolstered the Russian bookmen's theory that Moscov was the third Rome. The victory of the Russians over " barbarians " and of the Muscovite " Christ-loving army " against the " heathens ' opened to the Russian Church a vast missionary field. Kazan and later its ecclesiastical Academy remained a center of missionary activity among the Muslims until the seizure of power by the Soviets. Although military success was swift, the spiritual conquest, undertaken soon after 1552, was protracted for centuries and in fact has never been completed.

The historiography on the Russian victory over Kazan has received much attention in and outside the Soviet Union during the last few years. In 1954 G. N. Moiseeva published the oldest manuscript of *Kazanskaia istoriia*, a manuscript dating probably from the nineties of the sixteenth centry. Frank Kämpfer used this edition for his German translation, though he had to recur constantly for the interpretation and even translation of some passages to the critical edition of the same History published by G. Z. Kuntsevič in *Polnoe sobranie russkikh letopisei*, vol. XIX.

The year 1552 was freighted with consequences for the future of Asia and Eastern Europe, since it marked the initial stage of the Muscovite advance across Asia to the Pacific Ocean. Hence, in making accessible to a Western reader a source dealing with this important event, both the editor of the series *Slavische Geschichtsschreiber* and the translator and commentator of the present volume do honor to themselves. One may object that the factual material of the *Kazanskaia istoriia* is meagre and unreliable, and that it should be considered — in the words of a modern critic — " a work of historical fiction ". But it faithfully mirrors the frame of mind of many who took part on the events. Though it does not give an accurate account of the actual conquest, it has faithfully preserved an image of that conquest as it lingered in the minds of many Muscovites.

To facilitate the reading of the volume and make it more fruitful, the editor at the beginning gives a résumé of other accounts of the fall of Kazan, sketches its historical background, indicates sources and bibliography, inserts a list of Kazan khans, and divides the translated material into chapters. The translation has the vigor of the original. In rhetorical and lyrical passages one finds an appropriate style.

There are 30 pages of explanatory notes. In one of these the merely etymological explanation is not adequate. On pg. 234, in a speech directed by Ivan IV to his army, the Tsar reminds his warriors of many prayers and panikhyds to be said for them in case they

should lose their lives in this holy war. The note (pg. 326) explains the panikhyds as *Frühgottesdienste* (*Vigilien*) *in der Orthodoxie*. This explanation of the term may hold for the Greeks, but among the Muscovites it was a liturgical service for the dead, completely independent of the Vigils. The structure of a *panikhyd* was taken from a part of the *vsenoščnoe bdenie* — from the matins —, but had long since lost any connection with the sacred day or night service; it could be chanted at any time of the day.

The amount of matter the editor has put at our disposal can be fully appreciated by making a comparative examination of the translation of *Kazanskaia istoriia* and its historiographical and literary commentary published by the same author in the *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, XIV (1969), 1-161.

J. KRAJCAR S.J.

Giuseppe VALENTINI S.J., *Acta Albaniae veneta saeculorum XIV et XV, J. V. S.J. labore reperta et transcripta ac typis mandata*; Pars I saeculum XIV complectens (tomi I-IV, pp. XIV+303, XIV+387, XVI+555, II+136); Pars II saeculi XV praescaderbegianam periodum complectens (tomi V-VI, pp. XVI+396, XI+335), Palermo, Centro Internazionale di Studi Albanesi... Rudolf Trofenik-Verlag, München 1967-69; s.p.

La ricorrenza del V centenario della morte (17 gennaio 1467) dell'eroe nazionale d'Albania, Giorgio Castriota Skanderbeg, ha stimolato una notevole produzione letteraria in Italia e all'Estero. Fra i contributi più rilevanti per serietà di ricerca ed importanza di risultati, bisogna registrare quelli del P. Giuseppe Valentini S.J., albanologo di fama internazionale e titolare della cattedra di Lingua e Letteratura Albanese nell'Università di Palermo. Chi conosce qualcuna delle sue numerose pubblicazioni sa bene quanta e quale familiarità egli abbia con le fonti della storia, del diritto, dell'arte, delle tradizioni e della vita in genere degli Albanesi.

Qualche anno fa, coadiuvato da due suoi Assistenti, diede alle stampe un volume che segnò una svolta decisiva negli studi skanderbeghiani: rivelò un campo quasi inesplorato dei documenti d'archivio riguardanti il grande Guerriero nei suoi rapporti coi Papi (vedi: Matteo SCIAMBRA - Giuseppe VALENTINI - Ignazio PARRINO, *Il « Liber Brevium » di Callisto III, la Crociata, l'Albania e Skanderbeg*, descrizione, introduzione, edizione in regesto e parzialmente integra, e indici, Palermo 1968). I volumi di cui ci occupiamo qui, benchè ancora da completare con altri seguenti, rappresentano qualcosa di più stupefacente ancora: una vera e propria miniera di dati storici, finora quasi tutti ignoti, sia riguardo a Scanderbeg che alla sua epoca.

Nella « praefatio » al primo volume, il P. Valentini ci fa sapere che la figura del Castriota, delineata solo mediante i documenti che

lo concernono direttamente, non è abbastanza concreta e viva; avulsa dal suo contesto storico-geografico, essa rischia di ridursi a una sagoma sfocata, « tamquam phantasma quoddam ». Per fortuna, la ricostruzione del contesto suaccennato è resa possibile da una grande quantità di documenti dell'Archivio di Venezia, che, occupandosi sia pure indirettamente di Skanderbeg e della sua patria, ci forniscono una infinità di particolari concreti sulla vita politica, religiosa, sociale, economica, militare, ecc. dell'Albania, nella quale Skanderbeg dovette vivere ed operare come politico e come condottiero.

È noto che l'editore di documenti storici riguardanti un determinato periodo o una determinata personalità non sempre può seguire un criterio di scelta rigorosamente oggettivo; invece di segnare limiti precisi alla distribuzione cronologica o alle caratteristiche di contenuto e di forma dei documenti, dovrà assumersi la responsabilità di una scelta personale, appoggiata, per così dire, alla fragile parete di un concetto o di una data convenzionale. Ci sembra il caso del P. Valentini. Alle prese col materiale riguardante l'Albania di Skanderbeg e conservato a Venezia, egli circoscrive la sua scelta entro i secoli XIV e XV, in modo, cioé, che lo studioso possa trovarvi tutti gli elementi che servano ad illuminare la preparazione, l'attuazione e l'irradiazione dell'opera di Skanderbeg. Comunque, si può in genere affermare che i secoli scelti rappresentino l'epoca nella quale l'Albania si sottrae sempre più all'influsso di Bisanzio, del Regno Siculo-Napoletano e del Regno Serbo per dar luogo, in un primo tempo, alla potenza di alcuni dinasti locali e, poi, alla graduale conquista turca, ostacolata da tali dinasti che chiedono spesso con successo aiuto a Venezia. La Serenissima favorisce l'indipendenza dell'Albania almeno per due motivi essenziali: mantenere i porti e le città (specialmente Durazzo) che vi occupa già da secoli, e tener lontano dalle porte dell'Adriatico un nemico che si rivelava sempre più aggressivo e mortale.

I pezzi d'archivio scovati, letti, trascritti e ordinati dal P. Valentini ci trasportano dunque in un mondo non solo di variopinte vicende commerciali, ma anche e soprattutto di guerre accanite, di violenze, spedizioni punitive, vendette cruente, soprusi; a cui spesso si accompagnano manovre diplomatiche sottili e complesse, voltafaccia e tradimenti, soccorsi generosi o abbandoni gretti, colpi pirateschi o autentici atti di magnanimità cavalleresca. Siamo insomma nel Levante che vede avanzare inesorabilmente la Mezzaluna nel Mediterraneo Orientale e nella Penisola Balcanica, mentre la Cristianità sembra incapace di valutare oggettivamente il pericolo mortale che le incombe sul capo o, pur avendone una visione oggettiva, lo affronta con azioni lente e fiacche: il mondo, in cui sta maturando, fra l'altro, la caduta di Costantinopoli in mano a Maometto II.

I sei volumi che ci troviamo sott'occhio, sono ben lontani dall'abbracciare tutto il materiale raccolto ed approntato dal P. Valentini. Divisi in due « Partes », essi registrano o riproducono soltanto i documenti che vanno dal 1301 al 1406 (voll. I-IV) e dal 1407 al 1412

(voll. V-VI); i seguenti che dovranno contenere i documenti datati fra il 1413 e il 1500, saranno probabilmente molto più di sei. A questo proposito, non è senza significato il fatto che i vari volumi dell'opera, per non ritardarne troppo la pubblicazione, vengono stampati contemporaneamente in più tipografie italiane.

Quelli già editi ci presentano una messe di ben 1790 documenti, che, come quasi tutti quelli dell'Archivio di Stato di Venezia, provengono da numerosi archivi privati o pubblici, ma particolari e corrispondenti a uno o più organi governativi della Repubblica (Maggior Consiglio, Minor Consiglio, Senato, ecc.; cfr. per es. vol. I, p. VII). Alla varietà della provenienza corrisponde naturalmente la varietà — o ricchezza! — del contenuto storico e giuridico dei singoli documenti: deliberazioni dei Consigli e del Senato, istruzioni ad ambasciatori e a funzionari governativi, trattati internazionali (alleanze, leghe, tregue...), lettere credenziali, relazioni ufficiali, decreti, ingiunzioni, conferimenti o conferme di privilegi, proteste ufficiali, richieste di riparazioni... Superfluo rilevare che la stragrande maggioranza di questi 1790 documenti erano finora inediti o editi in modo sporadico e insufficiente. Di moltissimi si può affermare che se ne ignorasse la stessa esistenza, nonostante le pur meritevoli ricerche e pubblicazioni di albanologi come Bartolomeo Cecchetti, Carlo Vasilicò, Emiliano Suffley, Fulvio Cordignano, e di bizantinisti come Agostino Theiner, Simone Ljubich, Costantino Sathas e Nicola Jorga.

Non mancano documenti di grande importanza (vari trattati di Venezia con Bisanzio) che qui vengono editi per la prima volta nella loro doppia stesura in greco e in latino, mentre finora il testo greco si trovava pubblicato in una raccolta e quello latino in un'altra: si vedano, per es., i nn. 48, 49, 64, 113, 132, da confrontare con le notizie che ne dà F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, München-Berlin 1924-1965, nn. 2423, 2515, 2768, 2876. Sarebbe inoltre interessante raccogliere certi pezzi della cancelleria imperiale di Bisanzio, testimoniati da documenti sfuggiti alle ricerche accurate dello stesso Dölger (cfr., ad ès., vol. I, nn. 55, 60, 141).

Questi brevi accenni danno un'idea dell'utilità che avrà questa opera per la storia dell'Albania e di Venezia; ma è facile pure riscontrare la sua importanza eccezionale per la storia della Serbia, della Croazia, dei domîni veneti insulari (Creta, Corfù, ecc.), dell'Ungheria, dell'Impero bizantino, della Turchia, delle Due Sicilie. Oltre l'importanza scientifica dell'opera va ricordata la comodità del suo uso: il P. Valentini ha trascritto diplomaticamente o registrato i singoli documenti nel modo più scrupoloso, indicandone sempre la fonte mss.; li ha inoltre ordinati cronologicamente, illustrati con brevi note a piè di pagina; soprattutto li ha forniti di indici riassuntivi ed analitici, mediante i quali lo studioso può utilizzare tutti i dati riguardanti la storia delle persone, dei luoghi, delle istituzioni, dell'amministrazione veneta, dei commerci, dei trasporti marittimi, della produzione agricola e industriale, delle fluttuazioni monetarie, ecc. Tali indici

permettono qualcosa di più e di raro in pubblicazioni di questo genere: lo studio dell'evoluzione fonetica e semantica di numerosi costrutti e vocaboli greci, latini, veneziani, albanesi, italiani, turchi.

Ciò che abbiamo tentato di rilevare sul conto di quest'opera ci sembra più che sufficiente per giustificare un augurio che condivideranno molti dei nostri lettori: che il P. Valentini possa condurre a termine questa sua nuova impresa, la quale, per più rispetti, merita la difficile qualifica di *monumentale.*

C. Capizzi S.J.

Archaeologica et Iconographica

Dumbarton Oaks Papers, XXII, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1968, 228 pages, 222 figures and 6 folding tables.

From the 1967 Dumbarton Oaks Symposium on "Justinian and Eastern Christendom" three papers are included in the present volume. Two of them, by John Meyendorf and Edward R. Hardy respectively, are concerned with Justinian's ecclesiastical policy; the first deals with Justinian's handling of Christianity's first great schism, the Monophysite, and the second with Justinian's policy in Egypt and the division of Christianity in that province between the Chalcedonian orthodox and the Copts. The other paper, by George H. Forsyth, presents the first architectural report on the joint Alexandria-Michigan-Princeton expedition to the monastery of St. Catherine on Mt. Sinai.

The project is of extraordinary interest for the history of Byzantine architecture; the Sinai church is a basilica-plan church personally comissioned by Justinian and still bearing his dedicatory inscription and mosaic decoration. A number of anomalies in the plan make it difficult to situate the church among the various provincial traditions of Early Christian architecture. The church is flanked by a series of eight small rooms, four on either side, which are accessible (all but one) from the aisles, and which Forsyth's examination has confirmed as part of the fabric of the original building. At the end of the aisles two more rooms or chapels are provided; they are square, domed rooms of generous proportions projecting east beyond the apse of the sanctuary itself with doors opening to the area behind the apse. The chapel of the Burning Bush which is now located in this area is shown to be medieval.

Forsyth proposes to interpret the plan in functional terms as providing a "U"-shaped pilgrimage route, leading the visitor down one aisle and through the chapel at the east end to the site of the Burning Bush behind the apse, then back through the corresponding parts on the other side. Plausible as this theory is, a number of

reservations must be expressed. The exclusion of the faithful from the nave, which Forsyth presupposes, is by no means standard in early Byzantine architecture. In Constantinople both liturgical and archeological evidence point to the free use by the faithful of the whole nave up to the barriers of the sanctuary (cf. this reviewer's forthcoming book *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, Pennsylvania State Univ. Press). And at Sinai there is no evidence reported of separations between nave and aisles. Secondly, the martyrium character of the church is not as clear as one would like; the earliest evidence for situating the Bush immediately behind the apse is thirteenth century. Thirdly, some account must be made of the eastern chapels flanking the apse. If, as is possible, they served for prothesis and diaconicon, it is unlikely that they would have been open to the free circulation of the laity.

The difficulty is that exact relations of liturgy and church planning have not been defined closely enough. We still do not know in what rite the liturgy was celebrated at Sinai in the sixth century. Forsyth relates the plan of Sinai to churches in Palestine, Syria and Cilicia, and some of the similarities are striking; but the liturgical usages of these provinces were by no means uniform.

Of the other contributions the most important is David C. Winfield's article on " Middle and Later Byzantine Wall Painting Methods ". While the study of medieval painting in the West has long had the benefit of such treatises as D. V. Thompson's *The Materials of Medieval Painting*, Byzantine painting has lacked any systematic treatment of its materials and methods. Winfield's examination of fresco techniques is a real milestone. He has established new and much needed standards for the observation and description of the painter's methods, he has gathered all the relevant literary texts, and he has clarified once and for all the differences between what Vasari referred to as the " Greek " method of painting and the method developed in Renaissance Italy.

T. F. Mathews S. J.

K. Onasch, *Grossnowgorod und das Reich der heiligen Sophia*. Koehler u. Amelang, Leipzig, S. 203, Tafeln 65.

Das vorliegende mit Tafeln und Textillustrationen reich ausgestattete Buch beruht auf gründlichen Fachkenntnissen; es ist aber trotzdem eher ein Lesebuch für Leute, die an den geschichtlichen Erscheinungen Ost-Europas interessiert sind als ein der wissenschaftlichen Forschung dienendes Werk, das zu neuen Kenntnissen führen sollte. Der Gegenstand, nämlich das geschichtliche Dasein der in ganz Nord-Russland einzig dastehenden Kaufmanns-stadt Gross-Nowgorod und seiner weit ausgedehnten Einflussgebiete eignet sich auch wie kaum ein anderer für eine monographische Darstellung.

Ist doch der Verlauf der Ereignisse vom frühen Anfang an bis zum Ende als abgeschlossenes Ganzes zugänglich. Das Buch ist auch nicht das erste seiner Art. Schon zur Zarenzeit hat A. I. Nikitskij eine Geschichte dieser Stadt geschrieben, die im Litteraturverzeichnis nicht erwähnt wird. Dafür verwendet Onasch fleissig die Neu-Ergebnisse der sowjet-russischen Forschung, sowohl der Bodenforschung im Nowgoroder Stadtgebiet wie die Ergebnisse einer Durchkammung der Kulturdenkmale im Nowgoroder Kultur-raum, wobei dieser letztere manchmal besonders bei der Darstellung der Mönchfrömmigkeit und ihrer Äusserungen auch in das innerrussische Wolgagebiet vorstösst.

Das Buch hat 3 grosse Abschnitte. Der erste beschäftigt sich mit den äusseren Ereignissen des Daseins der Stadt vom Anfang bis zum Ende unter Iwan, dem Schrecklichen, den Onasch moralisch aufwertet durch einen Vergleich mit « The blody Mary » von England — er hätte genausogut auch Elisabeth I nennen können — und Philipp II von Spanien. Der zweite Teil behandelt in sechs Abschnitten die «Topographie», die Verwaltung und die Regierung Grossnowgorods und die Klöster. Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit der « Kulturgeschichte Nowgorods ».

Es ist ja nun nur allzu einleuchtend, dass ein Historiker, der dieselbe Zeit lang und eingehend bearbeitet hat, mitunter zu anderen Ergebnissen kommt als der Verfasser. Ich möchte im folgenden einiges anführen, in dem ich mich von Onasch unterscheide und auch einiges wofür wir ihm alle dankbar sein müssen.

Vor allem gefallen mir einige allzu leicht hingeworfene Redewendungen nicht, wie etwa « die hölzerne Sophie » für die erste aus Holz gebaute Sophienkirche der Stadt oder « die Nowgoroder Eminenz » für den Erzbischof der Stadt. « Eminenzen » gab es in ganz Russland nicht. Auch die Übersetzung von « Staretz » mit « der Alte » gibt den religiösen Inhalt des Wortes nicht wieder. Ebenso ist ein Vergleich des Altgläubigenklosters Wyg, das mit Nowgorod nichts mehr zu tun hatte, mit dem jansenistischen Port Royal in Frankreich leider Gottes mehr geistreich als zutreffend.

Sehr gut hat mir hingegen die Darstellung der Sekte der « Strigolniki » als « soziales Problem » gefallen. Was aber die « Iudaizanten » anlangt, so glaube ich, dass viele ihrer Bücher über Weiss-Russland nach Moskau kamen. Dass, wie der Verfasser sagt, der Handel und die Hanse die Verbindungen vermittelt haben, hat er bisher nicht bewiesen. Es wäre ein Fortschritt für die Wissenschaft, wenn er das täte. Er sagt auch leider nicht, dass die lateinischen Katholiken, die ja ihre Moral auf den 10 Geboten aufbauen viel mehr « judaisierend » sind als die Orientalen, die ihrer Frömmigkeit die 8 Seligkeiten zugrunde legen.

Ein Fortschritt für die Wissenschaft wäre es auch wenn er beweisen könnte, dass der mit eigentümlichen Lettern auf dem sog. Hildesheimer Kreuz genannte Elias wirklich der Erzbischof Elias von Nowgorod, gewesen wäre, der mit der « Ljudgostschagasse » in

Nowgorod verbunden war. Ja, mit einigen Russen sagt Onasch, dass deren Bewohner auf diesem Kreuz genau erwähnt werden. Gern gebe ich H. Ludat, der in seinem Büchlein: « Das Jerusalemer Kreuz » nachweist, dass meine Lesung der vielen Inschriften öfters nicht richtig war, zu, dass er damit Recht habe. Ich gehe darüber hinaus nach erneuter Untersuchung, mit ihm auch darin einig, dass die Ljudostschanen darauf nicht zu finden sind.

Es fällt auf, wie wenig Onasch vom normanischen Einfluss sowohl in der inneren wie in der äusseren Geschichte Nowgorods spricht. Ich habe auch für die spätere Zeit die Insel Gotland nicht erwähnt gefunden. Und doch gab es neben dem « deutschen » auch einen « Gotenhof » mit einer Olavskirche neben der lateinischen Peterskirche, deren Schlüssel der Erzbischof zwischen den Kauffahrten der Hanse aufbewahrte. Die Waren lagerten im Keller der Kirche.

Einen ganz besonderen Dank verdient der Verfasser aber dafür, dass er 3 grosse Holzstatuen von Heiligen abbildet (nämlich der hl. Paraskeva, des hl. Varlaam Chutinski und eines unbekannten Heiligen), die offenbar neben dem hl. Petrus, den Peter der Grosse in seinem Sint Piterborch aufgestellt hatte und einem Nikolaus von Možaisk in den letzten Zeiten zum Vorschein gekommen sind. Er hat damit fast eine neue Provinz der russischen kirchlichen Kunst aufgedeckt (1).

Als wertvolles Lesebuch zur osteuropäischen Kulturgeschichte, das aber auch etliche Zeichen seiner ost-mitteleuropäischen Herkunft an sich trägt, schliesst diese Monographie eine Lücke in unserem historischen Wissen.

A. M. Ammann S.J.

(1) Siehe auch N. N. Serebrennikov, *Permskaja derevjannaja skulptura*, Perm 1967.

Wladimir Solouchin, *Schwarze Ikonen. Ich entdecke das verborgene Russland.* A. Pustet, München-Salzburg, o.f., Seiten 295.

Das vorliegende gefällige Buch, das die Erfahrungen eines « angehenden Ikonensammlers » beschreibt, die er bei seinen Streifzügen auf dem Lande in der Gegend von Wladimir im Gebiet der oberen Wolga gemacht hat, ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Zuerst erlernen wir daraus wieviel oder wie wenig wohl durchschnittlich in russischen Bauerndörfen an religiösen Bildern — um die es dem Verfasser vor allem geht — erhalten ist und ebenso wie die einzelnen Menschen sich zu diesen Erbstücken ihrer von Religion getränkten Vorzeit verhalten. Die Beschreibung dieser Erfahrungen ist äusserst lehrreich und vielfarbig. Das Buch zeigt aber auch zweitens in welcher Weise heutzutage, also rund 50 Jahre nach der Revolution, ein Schriftsteller: manchmal mit kühler Gleichgültigkeit, manchmal auch

mit spürbarem Wohlwollen von diesen religiösen Gegenständen spricht und offenbar auch sprechen kann. Das Buch ist in jeder Beziehung lehrreich und für Personen, die sich mit Kulturgeschichte beschäftigen von nicht geringem Nutzen. Bemerkenswert ist, dass in dem ganzen Buch zwar öfters im alten Sinn fromme Laien auftauchen, dass aber kein einziger Geistlicher vorkommt, ja, dass kein einziger auch nur genannt wird, Vielleicht gibt es solche überhaupt nur mehr in Städten, aber nicht mehr auf dem Land.

A. M. Ammann S.J.

David Talbot Rice, *L'arte bizantina*, G. C. Sansoni editore, Thames and Hudson, Firenze 1967, pp. 288, con 67 illustrazioni a colori e 180 in bianco e nero.

L'A. è molto noto agli specialisti di storia d'arte cristiana per le sue numerose e fortunate ricerche in vari settori, specialmente nella ceramica bizantina della cui scienza può considerarsi un pioniere. Il pubblico di lingua inglese conosce il Rice soprattutto per la serie dei suoi volumi divulgativi: *Byzantine Art*, 3ª ediz., Harmondsworth 1962; *The Beginnings of Christian Art*, 1957; *The Art. of Byzantium*, London 1959; *Art of the Byzantine Era*, London 1963. È noto che questi volumi si sono affiancati a pubblicazioni scientifiche pregevoli, come quella attuata in collaborazione con Gabriel Millet (*Byzantine Painting at Trebizond*, London 1936) o l'altra dedicata alle icone cipriote (*The Icons of Cyprus*, London 1937). Il pubblico medio italiano ha cominciato a conoscere il Rice mediante la traduzione di *Byzantine Art* (*Arte Bizantina*, Cappelli, Bologna 1959). Nel 1964 la Casa Sansoni presentava in veste italiana *Art of Byzantium* col titolo *Arte di Bisanzio*, inserendo il volume nella splendida collana « Le grandi civiltà artistiche », il cui materiale illustrativo è stato fornito e preparato — volume per volume — dal grande fotografo tedesco Max Hirmer.

Questo libro è la traduzione di *Art of the Byzantine Era* e riproduce fedelmente le illustrazioni dell'originale.

Anche se differisce nell'impostazione esterna dagli altri libri analoghi del Rice, esso si accosta loro per la sostanza e lo spirito che l'anima. Vi si trovano rilevati fatti già famigliari al lettore degli scritti del Rice: 1) che l'arte bizantina ha avuto il suo punto di partenza immediato dall'arte paleocristiana comune a tutta l'area della Cristianità; 2) che l'arte paleocristiana continua quella tardo-antica nelle sue tecniche e nelle sue forme, benché sia animata da uno spirito religioso diverso, il quale la piega ad esprimere nuovi significati; 3) che le caratteristiche proprie e le esigenze tipiche dell'arte paleocristiana si trasmettono all'arte bizantina.

Il lettore competente giudicherà se si tratta in questo caso di « fatti » o di « ipotesi ». Un giudizio simile si riserverà a proposito

della nota teoria dell'A. circa le varie scuole e centri (Alessandria, Antiochia, Gerusalemme, Milano, Roma, Ravenna, Costantinopoli...), e circa i vari stili (ellenistico, realistico, popolareggiante, narrativo, ecc.).

L'intento del Rice è formulato chiaramente: ricostruire con l'aiuto di un numero ampio di monumenti superstiti « un quadro abbastanza fedele di quel mondo artistico », che suol chiamarsi bizantino. Secondo lui, per parlare di « arte bizantina », bisogna attendere che Costantinopoli diventi il centro maggiore e poi quasi unico dell'attività artistica dell'Impero — in un certo senso, della Cristianità intera. Ciò si verificherebbe all'epoca di Giustiniano I (527-565), quando gli altri centri d'attività artistica o sono decaduti in seguito alle invasioni barbariche (Roma, Milano, Ravenna) o sono stati messi in ombra dallo splendore prepotente della « Nuova Roma » (Alessandria, Antiochia e Gerusalemme). L'ascesa di Costantinopoli sarà compiuta e stabile quando i musulmani invaderanno l'Egitto, la Palestina, la Siria e la Mesopotamia, condannando a morte i centri d'arte cristiana di tali territori. Fondandosi su questa prospettiva storica, il Rice fa rientrare la storia dell'arte bizantina entro i termini cronologici che vanno dal meriggio del regno giustinianeo alla vigilia della caduta di Costantinopoli in mano ai Turchi (550-1450). Come area della sua diffusione diretta o indiretta indica tutto il bacino del Mediterraneo orientale e centrale con larghe zone marginali, i cui lembi estremi sono rappresentati dall'Italia del Nord, dalle province subdanubiane e dalla Russia meridionale, dall'Armenia e dalla Georgia.

Com'era da attendersi, il Rice ha messo bene in rilievo che Bisanzio, nell'esercitare il suo influsso artistico, suscitò numerosi centri periferici (ad esempio: Kiev, Venezia, Palermo, ecc.), e che la sua storia conosce epoche di splendore, come quella dei Macedoni (seconda metà del sec. IX-prima metà del sec. XI) e dei Comneni (fine del sec. XI-sec. XII), e una rinascita, dopo la bufera della IV Crociata, sotto i Paleologi (1259-1453).

Questo quadro storico dell'arte bizantina si appoggia sull'analisi di ben 247 monumenti, di cui si dà l'illustrazione integrale o parziale, e di tanti altri. Nonostante l'abbondanza del materiale esaminato, è chiaro che si tratta sempre di una scelta: alle sue illustrazioni, usate come termine di riferimento della propria ricostruzione storica, il Rice ne avrebbe potuto aggiungere tante altre, se l'indole e i limiti del volume fossero stati diversi. Nondimeno il numero dei monumenti analizzati e riprodotti è di un'abbondanza eccezionale, anche se la *qualità* delle riproduzioni è molto inferiore alla *quantità* — ci riferiamo specialmente alle illustrazioni a colori.

Il metodo del Rice è piuttosto positivo ed empirico: ogni monumento viene quasi visto in sè e per sé, nelle sue dimensioni « filologiche » (provenienza, scuola tecnica, ascendenze e discendenze...); le dimensioni estetiche sono meno rilevate; quelle del contenuto simbolico e teologico, semplicemente ignorate. Un metodo simile ha indub-

biamente i suoi vantaggi: piuttosto che proporre al lettore interpretazioni soggettive, gli si forniscono innanzitutto dati oggettivi. Ma ha anche i suoi svantaggi. A dir poco, si corre il rischio di ridurre una « storia dell'arte » in un frammentario « catalogo di pezzi artistici ».

C. Capizzi S.J.

Musica

Studies in Eastern Chant, General Editors Egon Wellesz and Miloš Velimirović, Vol. I, ed. by Miloš Velimirović, Oxford University Press, London 1966, pp. xvi+134.

Scopo dichiarato degli editori nell'iniziare la pubblicazione della presente rivista è *to provide a forum for work in a field in which interest is rapidly growing and much research is being carried out*...; il frutto dell'iniziativa quindi vuole essere una rivista specializzata da affiancarsi come complemento ai *Monumenta Musicae Byzantinae* per lavori di minor mole.

L'iniziativa, dovuta al Prof. E. Wellesz, se non diventa una palestra di scontro invece che di incontro di diverse opinioni, deve, indubbiamente, essere considerata la benvenuta in quanto finora è mancata una rivista specifica per la pubblicazione di studi di cui essa vuole essere sede.

Una piccola riserva sul titolo: ci sembra che esso, anche se le indagini che la rivista vuole accogliere possono riguardare una vasta gamma di musica, sia un po' troppo vago. Dato che la rivista vuole essere un complemento dei MMB, si sarebbe, forse, potuto trovarne uno che richiamasse la materia che forma lo scopo di questi.

Questo primo volume nelle intenzioni dei diversi studiosi elencati nella dedica, per la più parte autori degli articoli, vuole essere un omaggio ai professori Henry Julius Wetenhall Tillyard ed Egon Wellesz indicati come fondatori della musicologia bizantina.. Su quest'ultima espressione forse non tutti la condivideranno; gli storici in avvenire indicheranno la portata reale di essa.

A quanto ci risulta, quest'anno dovrebbe essere pubblicato il secondo volume della rivista, esso dovrebbe ricordare il cinquantesimo della costituzione dei MMB. Il lasso di tempo fra un volume e l'altro ci sembra veramente un po' troppo, quasi un lustro! Se i lavori ospitati fossero monografie esso potrebbe passare; non così per articoli quali si trovano nel presente volume.

Dopo *A word of gratitude* ai due studiosi sopra menzionati, troviamo la lista dei loro lavori, libri e articoli; segue la serie dei 10 articoli che compongono il libro.

Non potendo interessarci di tutti e dieci i lavori ci limiteremo a dire qualcosa su qualcuno di essi rimettendo ad altra occasione trattare dei diversi altri argomenti.

1. – Gábor Dévai, Budapest, Hungary, *Akathistos-Prooemia in Byzantine Musical Manuscripts in Hungary*, pp. 1-8.
2. – Markos Ph. Dragoumis, Athens, Greece, *The Survival of Byzantine Chant in the Monophonic Music of the Modern Greek Church.*

Il lavoro sviluppa tre argomenti abbastanza importanti:

I) *The survival of byzantine melodies* (pp. 10-30); II) *The survival of byzantine formulas* (pp. 30-32) e III) *The survival of byzantine tonal characteristics*, (pp. 32-36).

Desiderio dello studioso è di vedere attraverso le comparazioni effettuate un collegamento fra la musica bizantina dei codici e quella tradizionale cosidetta bizantina moderna greca. Il metodo adottato è interessante e in qualche caso ottimo; ci sembra, però, che il desiderio della meta abbia preso un po' la mano e che l'applicazione del metodo soffra un po' di unilateralità di visione della situazione dell'antica musica bizantina e della mancanza di valutazione del come la musica moderna si collega a quella antica sia per quel che riguarda la composizione che il sistema modale.

Per quel che riguarda le singole comparazioni sottolineamo che ad eccezione di qualche caso esse sono effettuate con le relative musiche dell'epoca cucuzelica (a partire dal sec. XIV) e alcune con le musiche si può dire immediatamente prima della riforma di Chrysanthos. Questo fatto ci sembra che toglie valore al lavoro in quanto crediamo che nessuno dubita della provenienza della tradizione odierna bizantino-greca dalla cucuzelica.

Trattando di questo primo capitolo dell'articolo dobbiamo dire di non comprendere come possa istituirsi una comparazione fra melodie che hanno non solo una posizione tonale differente, il che sarebbe di poca importanza, ma hanno una scala differente anche se di egual modo (cfr. ad es. i nn. 13-18).

Il paragrafo II relativo alle formule è il più breve e a parer nostro il meno valido. Praticamente nel paragrafo precedente la comparazione dimostrava per lo più un accostamento di singole formule e non di canti. Sia degli uni che delle altre con un po' di pazienza lo studioso avrebbe potuto trovarne un maggior numero.

Del terzo paragrafo diciamo soltanto che aspettavamo qualche cosa di più importante di quel che è stato scritto.

3. – Gudrun Engberg, Copenhagen, Denmark, *Greek Ekphonetic Neumes and Masoretic accents* (pp. 37-49).
4. – Jelena Milojković-Djurić, Belgrade, Yugoslavia, *A Papadike from Skoplje* (pp. 50-56).

È la descrizione di alcune pagine di una Papadikè per la maggior parte perduta e andata distrutta nel bombardamento avvenuto a Belgrado nel 1941 ad opera di aeroplani tedeschi. Di interessante in

questo manoscritto sono i segui neumatici indicati in lingua greca con la spiegazione in slavo.

5. – Jørgen Raasted, Roskilde, Denmark, *Some Reflections on Byzantine Musical Style* (pp. 57-66).

6. – Dimitrije Stefanović, Belgrado, Yugoslavia - *and* - Miloš Velimirović, New Haven, Connecticut, *Peter Lampadarios and Metropolitan Serafim of Bosnia* (pp. 67-88).

È un lavoro in collaborazione e riguarda un anastasimatarion con musica bizantina elaborata (?) da Pietro Lampadarios detto Peloponnisiaco, però con testo slavo. Sia questo studio che altri consimili come ad es. il n° 4 della presente rivista sono molto importanti in quanto dimostrano l'influsso della tradizione greca bizantina sulla musica liturgica bizantino-slava.

7. – Dr. Maria Stöhr, Vienna, Austria, *Reflections on Transcribing the Hirmoi in Byzantine Music* (pp. 89-94).

8. – Oliver Strunk, Princeton, New Jersey, *H.J.W. Tillyard and the Recovery of a Lost Fragment* (pp. 95-103).

È un pensiero di riconoscenza verso il Prof. H. J. W. Tillyard in quanto che per merito suo, per averlo egli copiato, il contenuto di alcuni fogli originari di un manoscritto della Grande Laura nel Monte Athos, il Laura, Gamma 67, e conservati nel Monastero di Chartres, si è conservato, nonostante la distruzione di tali fogli avvenuta in seguito a bombardamento alleato il 26 Maggio 1944 sulla città di Chartres.

9. – C. A. Trypanis, Oxford, *On the musical rendering of the Early Byzantine Kontakia* (pp. 104-107).

10. – Miloš Velimirović, New Haven, Connecticut, *Unknown Stichera for the Feast of St. Athanasios of Mount Athos* (pp. 108-129).

B. Di Salvo

Opera a nostris professoribus edita

Carmelo Capizzi, S.J., *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità* (= *Orientalia Christiana Analecta*, 184), Roma 1964, pp. xxiv-317, in 8°, Lit. 5500.

Il regno del predecessore immediato di Giustino I e di Giustiniano I può considerarsi o come l'epoca che chiude il travaliatissimo secolo V oppire come l'epoca che, non solo inizia, ma prepara il non meno travagliato ma più grande secolo VI. Piaccia o no, Anastatio I non é una figura tanto piccola da potersi trascurare, come se la sua presenza fosse irrilevante rispetto alla comprensione dei suoi tempi.

Eppure, se si scorrono le testimonianze della storiografia bizantina e le pubblicazioni moderne, si ha proprio l'impressione che Anastasio I sia una figura che meriti, sì, d'esser ricordata, ma sulla quale non

metta il conto indugiare. Sono molto pochi gli storici che diano un'impressione diversa; ricorderemo il Tillemont, J. B. Bury e E. Stein.

Tale atteggiamento della storiografia verso Anastasio I è probabilmente dovuto in gran parte al fatto che sul conto di lui non abbiamo un'opera paragonabile, per esempio, alle *Guerre* e alle *Costruzioni*, scritte da Procopio di Cesarea alla gloria di Giustiniano o, almeno, del suo tempo. I due panegirici composti da Procopio di Gaza e da Prisciano Grammatico in onore di Anastasio I non posseggono nessun pregio che li imponga all'attenzione di uno storico o di un letterato, che non abbia interessi speciali. Anche nel campo della storia dell'arte Anastasio I è ignoto o quasi, perché della sua grande attività edilizia non ci è rimasto nessun monumento che perpetuasse il suo nome come le mura di Costantinopoli hanno perpetuato quello di Teodosio II e la basilica di S. Sofia quello di Giustiniano.

Il nome di Anastasio I è stato affidato quasi esclusivamente alle fonti narrative, vale a dire alla cronografia e all'agiografia orientale, bizantina e latina dei secoli VI-VII, a cui attinsero largamente e, quasi sempre acriticamente, i cronisti e gli storici medievali sia in Oriente che in Occidente. Fino a una generazione fa tali fonti erano le uniche utilizzate dagli studiosi moderni; solo recentemente si è tenuto conto dei dati reperibili nelle fonti epigrafiche, numismatiche, papirologiche, archeologiche.

Ma, a tale allargamento delle origini del materiale non ha fatto seguito un allargamento di interessi storiografici, se si eccettuano il Bury e lo Stein. Il centro dell'interesse per cui gli studiosi si sono occupati di Anastasio I, in ricerche più o meno impegnative è stata quasi sempre la sua politica religiosa od ecclesiastica — che fu, salvo la circospezione imposta dalle circostanze, decisamente anti-calcedoniana. È noto che i metodi con cui Anastasio I perseguì tale politica erano fatti apposta per rendere difficile l'oggettività ai cronisti e agli storici. Ed è altrettanto noto che la tradizione ortodosso-calcedoniana lo detesterà cordialmente, mentre la tradizione monofisitica lo esalterà come l'ultimo imperatore veramente pio e « fedele ». La storiografia moderna, nelle non molte pagine dedicate ad Anastasio I, non si è scostata molto da tale tradizione divergente.

L'autore di questo volume ha tentato di scostarsene il più possibile indagando la figura dell'imperatore sotto ogni profilo. Rastrellando tutto ciò che ha potuto scovare anche nelle fonti più impensate, ha cercato di farsi un'idea della famiglia, della patria, dell'educazione, della carriera e del modo in cui Anastasio ascese sul trono di Bisanzio da modesto decurione dei silenziari; s'è sforzato specialmente di analizzare la sua opera politica sia nell'interno dell'impero (verso gli Isauri, verso la Chiesa, in sede economica, finanziaria e amministrativa, ecc.) che fuori (verso i Persiani, verso le popolazioni arabiche, verso i regni barbarici occidentali dei Franchi, degli Ostrogoti, dei Vandali e dei Visigoti, ecc.).

Queste ricerche a largo raggio permettono di ricostruire una figura di Anastasio I ben diversa da quella tradizionale; ma le ricerche dedicate sistematicamente alla sua attività edilizia (cap. VI, dove sono documentati e descritti ben 65 monumenti o gruppi monumentali finanziati da Anastasio I) danno dei tocchi inattesi. Ciò è confermato dalla caratterizzazione tentata dall'autore nel capitolo VII e, indirettamente, dalla lunga ricerca del capitolo VIII, in cui si segue passo passo la deformazione progressiva, a cui andò soggetta la figura di Anastasio I nel corso dei secoli, mano mano che, nella tradizione storiografica d'Oriente e d'Occidente, il loglio della leggenda andò soffocando il buon grano dei pochi dati storici.

Il volume, destinato soprattutto ai cultori di storia bizantina e di storia ecclesiastica, presenta capitoli utili anche agli storici del diritto e dell'economia della tarda antichità, e agli archeologi. Il suo uso è facilitato da un indice degli Autori, da un indice dei nomi e delle cose più notevoli, da una bibliografia molto abbondante e da una carta geografica che rappresenta l'Imperium Romanum verso la metà del secolo V.

C. Capizzi S.J.

C. Pujol, S.I., *Decretum Concilii Vaticani II « Orientalium Ecclesiarum »* — Textus et Commentarium — Pontificium Institutum Orientalium Studiorum - Romae, 1970, paginae 186.

Recensionem huius libri facere non intendo, sed illum lectoribus ephemeridarum « Orientalia Christiana Periodica » tantum praesentare. Praeter textum decreti « Orientalium Ecclesiarum », etiam, ut in titulo significatur, commentarium eiusdem in hoc opere continetur. Singuli articuli decreti declarantur, et non solum declarantur, sed fere uniuscuiusque articuli evolutionem usque ad actualem formam voluimus indicatam, prae oculis habitis diversis schematibus, necnon modis a Patribus Conciliaribus propositis et responsionibus a Commissione Orientali datis. Talis recursus factus est, ut sensus textus clarior evaderet.

Quaestiones, sive ab ipso textu decreti natae, sive ab auctoribus factae, examini subiiciuntur, ita ut rationes pro et contra sententias in medium proferantur, ut lector sententiam quae ipsi magis placeat vel quam magis fundatam iudicet, amplecti possit.

Praeter bibliographiam initio positam, amplior invenietur in notis, quae sive ad hodiernum decretum sive ad historiam uniuscuiusque articuli refertur.

Opus clauditur duplici indice, nempe, et personarum et rerum, quo usus huius commentarii facilior fiat.

Utinam hoc decretum, ut in Introductione scribebamus, tot laboribus confectum, eiusdemque commentatio in augendo amore erga Ecclesias Orientales partem habere possint.

C. Pujol S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Domna Ursula M. SCHUVER, O.S.B., *De Unie van Brest 1596*, Publishing Company « Ernest van Aelst », Maastricht 1969, pag. 62.

Questo opuscolo in lingua olandese tratta anzitutto dei primi 50 anni della Chiesa ucraina cattolica, dei metropoliti Hypatiyj Potiyj (1600-1613) (a pag. 18 erroneamente stampato 1603) e di Josyf Veljamyn Roetskyj. Giudica tutto dal punto di vista della Ucraina contemporanea. L'autore tratta un po' troppo a lungo del metropolita non cattolico Petro Mohyla che non trova posto nella storia dell'unione di Brest.

A. M. AMMANN S.J.

Peter Andreas KROEHNERT - Hans Wolfram HOCKL, *Rumänien zweitausend Jahre zwischen Morgenland und Abendland.* Pannonia Verlag, Freilassing 1968, p. 128.

Questo bel volume vuole esser di aiuto a chi prepara un viaggio in Romania, o un ricordo a chi lo ha fatto. Non è una semplice guida turistica, ma con una serie di fotografie ben scelte a illustrazione del testo vuole presentare a uno straniero la Romania sia nella sua dimensione storica, che in quella geografica. Il titolo è molto bene appropriato; difatti gli autori cominciano con la colonizzazione romana (illustrata da fotografie degli scavi archeologici), poi percorrono le diverse tappe storiche fino ai nostri giorni. Nella seconda parte del titolo: « Un paese fra oriente e occidente » riportano le componenti culturali, spirituali e religiose provenienti sia dall'occidente (Roma, Ungheria, Germania...), sia dall'oriente (Bizanzio, mondo Slavo...), illustrandole con artistiche fotografie, di cui alcune a colori, (di iconi, affreschi etc.). È naturale che gli autori abbiano dedicato speciale attenzione al gruppo nazionale tedesco, per molti secoli fiorente nella Transilvania e nel Banato, e che ha lasciato tracce profonde in quelle province.

M. LACKO S.J.

Стјепан Антољак, *Помоћни историски науки.* Издание на универзитетот во Скопје. Скопје 1966, стр. 449.

Questo primo manuale delle scienze storiche ausiliari in lingua macedone, contiene: paleografia, diplomatica, chronologia, araldica, e archivistica. In ogni capitolo oltre alla parte generale, vi è una parte specifica regionale riguardante sia la Jugoslavia intera, sia la Macedonia attuale. Così per es. oltre la paleografia greca e latina, vi è trattata anche la paleografia glagolitica e cirillica. In ogni capitolo l'autore illustra il testo con diversi specimina di scrittura, miniatura, diplomi, sigilli etc. Ma data la semplice tecnica dell'edizione, queste riproduzioni lasciano molto a desiderare. In complesso però l'opera è all'altezza della scienza storica ed è indispensabile agli studiosi di Balcanologia.

M. Lacko S.J.

Franco Rudasso, *La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno*, Biblioteca Carmelitana, Series II, vol. 8, edizioni del Teresianum, Roma 1968, p. 172.

L'argomento di questa tesi di laurea è senza dubbio interessante, anche se l'impostazione del lavoro rimane troppo limitata. Metodicamente ci sembra impossibile stabilire il pensiero autentico del Nazianzeno, limitandosi a un certo gruppo dei suoi poemi. Il risultato dello studio non può quindi offrire una visione integrale del problema, ma solo un valido contributo parziale. Una maggiore cura avrebbe richiesto la bibliografia: a parte i piccoli sbagli di ortografia (per es. Wiss al posto di Wyss, gli accenti francesi), manca l'indicazione di opere che sono in stretto legame con l'argomento della tesi, sopratutto Szymusiak sembra essere ignorato, l'articolo di Sajdak è citato soltanto secondo la sua seconda parte e con uno sbaglio nel numero dell'annata. Fatte queste riserve, leggiamo volentieri i capitoli terzo e quarto, riguardanti il posto di Cristo nella preghiera cristiana.

T. Špidlík S.I.

Vincenzo Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, (= *Biblioteca Theologica Salesiana*, Ser. I, Fontes, vol. 5), Pas-Verlag, Zürich 1970, 332 p.

Un'esposizione sistematica del pensiero lattanziano è impresa utile per colmare una lacuna nella storia della teologia patristica. Proprio perché mediocre, proprio perché non originale, Lattanzio può essere un testimone prezioso dei movimenti culturali a lui contemporanei, rispecchia l'ambiente religioso ove conobbe il Cristianesimo.

T. Špidlík S.J.

Venanz SCHUBERT, *Pronoia und Logos. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin* (= *Epimeleia – Beitrage zur Philosophie*, Band 11), Verlag Anton Pustet, München und Salzburg 1968, S. 138.

Der Glaube an die Vorsehung ist ein Aspekt des Verhältnisses von Gott und Welt. Bei Plotin ist die Pronoia zum Logos geworden. Dadurch ist die Gesetzmässigkeit und die Weltordnung vergeistigt. Die einzelnen Seelen sind Teile des Logos. So wird aus Allem Eines und auch die Vorsehung bildet eine Einheit. Die Vorliegende Untersuchung war im 1967 der Universität von München als Dissertation vorgelegen.

T. ŠPIDLÍK S.J.

GRÉGOIRE le Thaumaturge, *Remerciement à Origène suivi de La lettre d'Origène à Grégoire*. Texte grec, introduction, traduction et notes par Henri CROUZEL, S.I. (= *Sources Chrétiennes*, 148), Les éditions du Cerf, Paris, 1969, p. 230.

Les textes que le P. Crouzel, spécialiste en Origène, nous présente, sont uniques dans la littérature chrétienne primitive. Ils concernent les rapports d'un maître (et de quel maître!) et de ses élèves. *Le Remerciement à Origène* est un témoignage direct sur l'enseignement, le programme, les méthodes du grand théologien. C'est avec la *Lettre* qui suit, un document incomparable pour la connaissance d'Origène et aussi pour celle de l'enseignement dans l'Eglise primitive, à Alexandrie comme à Césarée.

T. ŠPIDLÍK S.I.

DIDYMOS DER BLINDE, *Kommentar zum Ecclesiastes* (*Tura-Papyrus*), Teil VI, Kommentar zu Eccl. Kap. 11-12. In Zusammenarbeit mit dem ägyptischen Museum zu Kairo unter Mitwirkung von Ludwig KOENEN herausgegeben und übersetzt von Gerhard BINDER und Leo LIESENBORGHS (= *Papyrologische Texte und Abhandlungen*, Band 9), Rudolf Habelt Verlag, Bonn 1969, 262 S.

Mit dem vorliegenden Teil beginnt die Publikation des Ecclesiasteskommentars des Didymos von Alexandien. Der Band wird einmal den Abschluss der auf sechs Bände verteilten Edition bilden. Bis auf einige kleinere Stücke befinden sich die Papyri im Aegyptischen Museum zu Kairo.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Jean CHRYSOSTOME, *Lettre à Olympias*, Seconde édition augmentée de la Vie anonyme d'Olympias. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie MALINGREY (= *Sources Chrétiennes*, 13 bis), Les éditions du Cerf, Paris 1968, p. 492.

Ce volume étant depuis longtemps épuisé, Mlle Malingrey le réédite avec, cette fois, un texte critique qui tient compte de toute tradition manuscrite. L'introduction, la traduction et les notes ont été remaniées et enrichies. Enfin, pour éclairer ces lettres, l'auteur a joint une *Vie d'Olympias*, naguère éditée par le P. Delehaye, et qu'elle a rééditée d'après de nouveaux manuscrits.

T. ŠPIDLÍK S.I.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, Tome III (Livres V et VI), Tome IV (Livres VII et VIII), Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel BORRET S.I. (= *Sources Chrétiennes*, 147 et 150), Les éditions du Cerf, Paris 1969, pp. 396 et 356.

Origène suit le texte de son adversaire pas à pas, mais la discussion même des difficultés proposées par Celse l'oblige souvent à revenir sur les idées fondamentales du christianisme: dessein de Dieu sur le monde, éducation progréssive du genre humain, interprétation de l'Ecriture, sagesse divine et humaine, connaissance de Dieu, les démons, effects de la passion et du martyre etc. On admirera l'honnêteté et l'ouverture d'esprit du grand Alexandrin.

T. ŠPIDLÍK S.I.

A. PAUL, *L'Evangile de l'enfance selon St Mathieu* (= *Lire la Bible*, 17), Editions du Cerf, Paris, 1968, 192 pages.

L'évangile de l'enfance dans St Mathieu a toujours fait problème apparaissant comme un «hors d'œuvre» dans l'ensemble de l'Evangile.

Grâce à une analyse rigoureuse de la structure littéraire et des sources vétero-testamentaires, l'A. nous restitue le contenu théologique de ces récits, véritable prélude à l'Evangile. Ce petit volume sur les deux premiers chapitres de St Mathieu, qui traite de la généalogie du Christ, du rôle de Joseph dans l'Incarnation, de l'épisode des Mages et des événements de Bethléem à Nazareth est un petit modèle d'herméneutique à la portée de tous les chrétiens quelque peu familiarisés avec la Bible.

G. DEJAIFVE S.J.

Henri RONDET, *De Vatican I à Vatican II – Ouverture à l'œcuménisme*, Collection *Théologie, Pastorale et Spiritualité*, XXI, Lethielleux, Paris 1969, 190 pages.

Ce petit volume, destiné au grand public, ne prétend pas nous donner un aperçu synthétique de la conversion œcumenique faite par l'Eglise catholique entre les deux Conciles du Vatican. Il n'est qu'un recueil d'articles consacrés à des sujets divers concernant l'Orient séparé de Rome, la Réforme et le Mouvement œcuménique en général. Le caractère disparate des sujets abordés comme « la confession chez nos frères séparés d'Orient, les Indulgences », une analyse du livre de Cullman sur St Pierre, le péché originel, Marie et l'Eglise ne justifie guère le titre général donné au volume.

G. DEJAIFVE S.J.

Emilios INGLESSIS, *Maximos IV – L'Orient conteste l'Occident*, Ed. du Cerf, Paris 1969, 262 pages.

Sous ce titre un peu percutant, l'A. a recueilli les propos du Patriarche Maximos IV sur l'Orient chrétien, l'Eglise grecque melkite et le rôle des églises orientales dans l'Eglise universelle. Beaucoup d'entre eux datent du Concile et l'on sait le rôle prophétique qu'y a joué l'intrépide Patriarche comme défenseur de la tradition orientale et de l'autonomie des églises qui se réclament d'elle.

Mgr Nasrallah nous décrit, à la fin du volume, les derniers moments de Maximos IV et les leçons spirituelles qui se dégagent de cette vie si unifiée dans sa volonté de catholicité.

G. DEJAIFVE S.J.

Gabriele GIAMBERARDINI OFM, *Saint Joseph dans la Tradition copte* (= *Cahiers de Joséphologie*, vol. XVII, nº 1), Oratoire Saint Joseph, Montréal 1969, 231 pages.

On pourrait croire que la dévotion à Saint Joseph soit propre à l'Occident latin. Cet ouvrage nous montre que la tradition copte lui a accordé une place de choix. Cette dévotion s'est alimentée à un apocryphe « Histoire de Joseph le charpentier, dont l'A. établit l'origine égyptienne et analyse le contenu doctrinal dans un premier chapitre. L'A. poursuit ensuite son enquête dans la théologie, de St Clément d'Alexandrie à nos jours (ch. 2), dans la liturgie (ch. 3) et l'iconographie (ch. 4).

Cet ouvrage bien documenté souligne bien l'aspect principalement mariologique de la dévotion au saint Patriarche, considéré comme le gardien de la virginité perpétuelle de Marie.

G. DEJAIFVE S.J.

Studii Biblici Francescani, Liber Annuus, XIX, Jerusalem 1969, 398 pages with illustrations and plans.

Sylvester J. SALLER, *A Revised Catalogue of the Ancient Synagogues of the Holy Land,* Publications of the Studium Biblicum Franciscanum, Collectio minor 6, Jerusalem 1969, 76 pages.

The Franciscans continue to publish reports on archeological sites of interest to Early Christian studies in the Near East. The first includes V. Corbo's report on recent excavations at the Holy Sepulchre and S. Saller's new evidence for the dating of the sixth-century mosaics of Bishop John of Madaba. The second represents an up-dating of the very useful catalogue that appeared in 1954; the alphabetical listing includes brief description and bibliography of the 113 ancient synagogue sites identified to date in the Holy Land (modern Israel, Jordan, Syria and Lebanon).

T. F. MATHEWS S.J.

James B. McKENNA, *A Spaniard in the Portuguese Indies.* The narrative of Martin Fernandez de FIGUEROA. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1967, p. 288.

Martin Fernandez de Figueroa era un Castigliano al servizio dei Portoghesi, il quale negli anni 1506-1511 viaggiò per l'Oriente. Di ritorno, scrisse e pubblicò nel 1512 le sue avventure ed esperienze. Il suo, è il primo racconto stampato di quel mondo che si estende dal Capo di Buona Speranza, attraverso Socotra, Golfo Persico, India, fino all'attuale Indonesia.

Il prof. James McKenna considerando questo racconto come fondamentale per la conoscenza degli inizi dell'Impero coloniale portoghese, pubblica in questo libro il facsimile della prima edizione del 1512, una edizione critica del testo originale, la traduzione inglese, aggiungendovi l'introduzione storica e il commentario al testo. L'opera di McKenna é un esempio di come si possono rivalorizzare le antiche fonti narrative.

M. LACKO S.J.

Deux Homélies anoméennes pour l'octave de Pâques. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jacques LIEBAERT, = *Sources Chrétiennes* Nr. 146). Les éditions du Cerf, Paris 1969, 148 pages.

Nach der Serie der « Paschahomilien » erscheinen im vorliegenden Band zwei Homilien für die Osteroktav, die der kritische Herausgeber einem Verfasser arianischer Tendenz aus dem IV. Jahrhundert

zuschreibt. Die beiden Homilien werden als « anoméennes » charakterisiert, womit etwas allgemein ihre subordinationistische, gegen die Wesensgleichheit von Christus und Vater gerichtete Theologie bezeichnet werden soll. Es ist das Verdienst Liebaert's, die beiden nur in wenigen Handschriften überlieferten und bisher unedierten Homilien erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben. Kritische Methode in der Erarbeitung des Textes und eine flüssige Übersetzung machen es dem Leser leicht, sich vom Fortgang der christologischen und trinitarischen Polemik nach dem Konzil von Nizäa ein anschauliches Bild zu machen.

J. FRICKEL S.J.

Die goldene Freiheit der Polen, Aus den Denkwürdigkeiten Sr. Wohlgeboren des Herrn Jan Chryzostom Pasek, Ausgewählt, übersetzt und erläutert von Günther WYTRZENS, (= *Slavische Geschichtsschreiber*, Band VI), Verlag Styria, Graz 1967, pages 478.

The Memoires of Jan Pasek cover the years 1656 to 1688. The author got the idea of writing his autobiography when, after an eventful life he had retired to his country estate. The *Pamiętki* were written without literary pretence, although they are composed in an engaging style and are of considerable literary value. Pasek describes his campaigns in Denmark, against the Muscovites and against his own king. He deals with interminable trials with his neighbors; he does not refrain from recounting the homage he paid to Venus and Bacchus — his Memoires were not destined for the general public, but for a narrow circle of friends. They picture the colorful life of the Polish gentry in the second part of the 17th century, with its light and its seamy side; the latter prevails.

J. KRAJCAR S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

CORBO, Virgilio, O.F.M., *The House of St. Peter at Capharnaum.* (Excavations April-November 1968). Franciscan Printing Press. x+71 p., 4 tav. Jerusalem 1969.

ΛΑΓΟΥΡΟΣ, Στυλιανὸς Σαφ., *Θαύματα τῆς Μεγαλόχαρης.* Ἔκδ. « Τῆνος» Ἀθῆναι 1969, 94 p.

LEROY, Herbert, *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums.* (Bonner Biblische Beiträge, 30) Peter Hanstein, Bonn 1968. in 8°, XXIII+195+6 p.

ΜΑΣΤΡΟΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΣ, Ἠλίας *Ἅγιες γυναῖκες τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας,* Ἔκδ. «Τῆνος», Ἀθῆναι 1969, 112 p.

MELANI, Gaudenzio, O.F.M., *Monachesimo Orientale.* (Quaderni de « La Terra Santa »). Franciscan Printing Press, Jerusalem 1970, 116 p., illustr.

MERENDINO, Rosario Pius OSB, *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt* 12-26. (Bonner Biblische Beiträge 31). Bonn 1969. Peter Hanstein. in 8°, XXVI+458 p.

Message from Moscow. By an Observer. London 1969, 288 p.

Nazareth aujourd'hui. (Cahiers de « La Terre Sainte »). Franciscan Printing Press, Jerusalem 1969, 51 p., ill.

Nazareth today. Souvenir of the new basilica of the Annunciation recently opened for worship. Franciscan Printing Press, Jerusalem 1969, 104 p., ill.

ΠΑΤΡΙΝΕΛΗ, Χ. Γ., Πρωτοψάλται, λαμπαδάριοι καὶ δομέστικοι τῆς Μεγάλης Περιοδικοῦ Ἐκκλησίας (1453-1821). (Ἀνάτυπ. τοῦ ΜΝΗΜΟΣΥΝΗ, τόμ. δεύτερος, 1969) ἐν Ἀθήναις. σελ. 61-95.

POPPE, Andrzej, *Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba. Okoliczności i czas powstania utworu.* (Slavia Orientalis, R. XVIII, nr. 3-4) Warszawa 1969, 48 p.

Studi Paolini. Paolo BREZZI, Pio CIPROTTI, Salvatore GAROFALO, Pasquale TESTINI. Istituto di Studi Romani, Roma 1969, 107 p.

ΧΑΡΚΙΑΝΑΚΗΣ, Στυλιανός, *Ἡ Δ' Γενικὴ Συνέλευσις τοῦ Παγκοσμίου Συμβουλίου τῶν* Ἐκκλησιῶν, (Οὔψαλα Σουηδίας 1968) (Ἀνάτυπ. ἐκ τοῦ Περιοδικοῦ « Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς » 1968.-1969). Θεσσαλονίκη 1969. In 8°, 165 p.

Appel pour un relevé général des citations patristiques de la Bible grecque

Le *Centre d'Analyse et de Documentation patristiques* de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg (directeurs: A. BENOIT, P. PRIGENT) et la *Novi Testamenti graeci Editio major critica* (éditeurs: K. ALAND, J. DUPLACY, B. FISCHER) [1] ont décidé d'unir leurs efforts pour réaliser un relevé général et définitif des citations et allusions de l'Ancien et du Nouveau Testament dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Photius. Ce relevé visera à être plus rigoureux et plus complet qu'il ne l'est généralement dans les apparats et les index bibliques des éditions de textes patristiques. Son objectif immédiat sera, d'une part, le développement de la partie grecque du fichier microphotographique du *Centre* de Strasbourg et, d'autre part, la constitution à Münster (*Institut für neutestamentliche Textforschung*) d'un fichier classique pour les besoins de l'*Editio major critica*. Ces deux fichiers, qui mettront intégralement en commun leurs accroissements respectifs, seront à la disposition de tous les intéressés au fur et à mesure de leur avancement. Ils permettront ensuite la réalisation progressive d'un second objectif: la publication

(1) Le travail et les objectifs du *Centre* sont présentés dans: A. BENOIT, P. PRIGENT « Les citations de l'Ecriture chez les Pères. Le fichier microphotographique du *Centre d'Analyse et de Documentation patristiques* de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg », *Rev. d'Hist. et de Phil. Relig.* 46 (1966), 161-168. Le *Centre* prépare la publication des communications données au colloque « La Bible et les Pères ». — Sur les débuts, les objectifs et la situation actuelle de l'*Editio major critica*, on peut consulter: *Bericht der Stiftung zur Förderung der neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1967/1968*, Münster 1969; *Vetus Latina Institut der Erzabtei Beuron. Bericht 3*, Beuron 1969; J. DUPLACY, « Bulletin de critique textuelle du N.T. III/2 », *Biblica* 1970, nº 1 (sous presse), § 92; K. ALAND, dans *New Testament Studies*, janvier 1970, 153-177; B. FISCHER, dans *Journal of Theological Studies*, avril 1970.

de recueils de citations du N.T. grec qui accompagneront les fascicules successifs de l'*Editio major critica*, à commencer par l'*Epître de Jacques*.

Cette entreprise considérable ne peut progresser à un rythme satisfaisant que si elle bénéficie d'une large collaboration. Elle a reçu le meilleur accueil lors de colloques internationaux à Strasbourg (« La Bible et les Pères », 1-3 octobre 1969) et à Rome (4 novembre 1969) ainsi qu'au cours de conversations avec divers spécialistes de plusieurs pays. Le *Centre* de Strasbourg et l'*Editio major critica* se permettent donc d'inviter les biblistes, les historiens de l'exégèse grecque, les spécialistes de la littérature patristique ou byzantine à bien vouloir aider, selon leurs moyens, ce grand travail de recherche des citations bibliques dont les résultats seront précieux pour toutes les études relatives à ces divers domaines. Toute demande d'informations complémentaires, toute offre de collaboration personnelle — quelle que soit son importance — toute indication relative à des tierces personnes susceptibles de travailler seront les bienvenues. S'adresser à Jean Duplacy, Secrétariat « Citations », 9 boulevard Voltaire, 21 – Dijon, France.

Gioacchino Patti, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 4-6-1970 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* – 5-6-1970 – H. Cunial, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1970

Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes [1]

III. – Consideración 'Catafática' de la naturaleza de Dios.

A. Las nociones Biblicas ὁ θεός, ὁ ἀγαθός, ὁ ὤν, ὁ ζῶν.

En un precedente artículo hemos comprobado, por vía ' apofática ', la trascendencia absoluta de Dios y su omnímoda incorporeidad. En la serie de artículos, que iniciamos con el presente, nos proponemos analizar las expresiones escriturísticas que definen positivamente, según Orígenes, la naturaleza de Dios.

Antes de iniciar esa consideración ' catafática ' es imprescindible, sin embargo, que aclaremos una cuestión preliminar. Si Dios es, por definición, absolutamente inefable, ¿cómo es posible, entonces, hablar afirmativamente de Él? El propio Orígenes se plantea el problema, a raíz de una de las afirmaciones categóricas de Celso, y nos ofrece la respuesta adecuada. Según el filósofo pagano, « Dios es innominable » (οὐκ ὀνομαστός). Orígenes responde distinguiendo: si ' innominable ' significa que ninguna palabra ni ningún concepto puede expresar las propiedades de Dios (τὰς

(1) Bajo el título enunciado, hemos publicado con anterioridad, en esta misma revista (OChP 34 [1968] pp. 5-37), un artículo en que se trataba:
I. *Consideraciones terminológicas previas a un tratado* περὶ οὐσίας θεοῦ; y
II. *Consideración ' apofática ' de la naturaleza de Dios.*

Con el presente artículo iniciamos la consideración *positiva* de la naturaleza de Dios. Posteriormente aparecerán:
III B. *Análisis de las tres definiciones fundamentales de la naturaleza de Dios:* φῶς, πῦρ, πνεῦμα; y
III C. *La Caridad como vínculo de la perfección espiritual y como fundamento de la impecabilidad.*

ἰδιότητας τοῦ θεοῦ), es acertado lo que dice Celso, pues incluso muchas cualidades de los seres (πολλαὶ ποιότητες) son innominables. Ahora bien, si por 'nominable' entendemos que hay una cierta posibilidad de expresar con determinadas denominaciones (ὀνόμασιν) algo de lo que le concierne, con el fin de llevar de la mano al oyente y lograr que entienda — teniendo en cuenta los límites impuestos a la naturaleza humana — algo relativo a Dios, no es absurdo decir que Dios es 'nominable' (1).

Las denominaciones positivas sobre la naturaleza de Dios, que directa o indirectamente analiza Orígenes, no se refieren, pues, a la esencia inefable — o conjunto de las ἰδιότητες que definen a la persona —, sino a algo relativo a Él (τὶ τῶν περὶ αὐτοῦ), expresable mediante conceptos humanos. Precisamente porque Dios ha dejado sus huellas en la creación, sobre todo en la creatura racional al hacerla partícipe de su misma naturaleza, podemos adentrarnos de algún modo en su manera de ser. A través de las denominaciones escriturísticas: «Yo soy el que es», «Dios es Espíritu», «Dios es Fuego que abrasa», «Dios es Luz sin Tinieblas» y otras análogas, podemos afirmar algo relativo a su usía, en sentido amplio, como equivalente de 'naturaleza' (2). Este será el camino que vamos a recorrer. Nos fijaremos sobre todo en la comunicabilidad, resp. participabilidad de la naturaleza divina, de acuerdo con el carácter funcional según nos ha sido revelada.

Si bien Dios no es comprensible a nuestra razón, ya sea que se trate de nuestro logos-razón interior, ya dal logos proferido al exterior, es comprensible sin embargo al Logos-dios, que estaba en el Principio vuelto hacia Dios, y a quienes Éste revele al Padre (3). La razón de esa 'comprensibilidad' se encuentra, según Orígenes, en el hecho de poseer — no importa si accidental o substancialmente — el mismo Espíritu que Dios.

Esto presupuesto, pasemos ya a analizar las denominaciones — todas ellas de procedencia escriturística — que nos afirman algo positivo sobre la naturaleza o usía de Dios.

(1) CC VI 65 (II 135,26-136,4).
(2) Ver lo dicho en el artículo citado, pp. 8ss.
(3) Ib (135,18-25).

1. *Las dos nociones abstractas que designan a Dios por antonomasia: ἡ θεότης, ἡ ἀγαθότης.*

a. *ἡ θεότης (ὁ θεός, resp. αὐτόθεος).*

Dios con artículo — en castellano corresponde a Dios con mayúscula — se dice, en el Nuevo Testamento, exclusivamente del Padre [1]. Para Orígenes es esto tan obvio, que no duda en aplicar al Padre el título de αὐτόθεος. El Padre es Dios, es la Fuente primera de la divinidad. El Hijo, en cambio, es ' dios ' (sín artículo), como también el Espíritu santo. Así mismo, los demás seres racionales divinizados son ' dioses ', puesto que participan de la Fuente primera.

1. En el *Comentario a Juan* hace notar la acribía de Juan evangelista por lo que respecta al uso del artículo y a su omisión:

> « Juan, con gran sentido de observación y no como quien ignora la singular exactitud de la lengua griega, emplea unas veces los artículos, otras los silencia. Por lo que respecta al Logos, añade el artículo « Ὁ »; a propósito de la denominación ' dios ', en cambio, unas veces lo pone, otras lo omite. Pone, en efecto, el artículo cuando la denominación ' dios ' se refiere a la Causa primera ingénita del universo, lo silencia, por el contrario, cuando se dice que el Logos es ' dios ' » [2].

Una vez sentada esta distinción fundamental, se disipa fácilmente el temor de cuantos se resisten a decir que hay dos ' dioses ' [3], teniendo en cuenta que la denominación ' dios ' no se predica por igual del Padre y del Hijo.

(1) K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* I (Einsiedeln 1962⁶) pp. 108-167, sobre todo 156.

(2) In Ioh II 2 (IV 54,12-17).

(3) Ib (54,23s). Ver A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma 1958, Estudios Valentinianos (citado EV) I/1, p. 432s. También CC V 39 (II 43,22-26); In Ioh VI 39 [23] (IV 149,1-4); In Rom VII 13 (PG XIV 1140C); sobre todo Dial 2,23-4,12 (124, 1-128,2 Sch).

2. No se contenta, sin embargo, con la distinción entre 'Dios' y 'dios' (con o sin artículo), sino que — implícitamente en el siguiente pasaje, explícitamente en el contexto de su sistema — distingue ulteriormente entre 'dios' (en singular) y 'dioses' (en plural), predicados respectivamente del Logos-dios y de los demás seres loguicoi divinizados:

> « Les responderemos diciendo que, justamente, Dios (ὁ θεός) es αὐτόθεος. Por eso el Salvador dice en su oración al Padre: « Para que te conozcan a Tí, único Dios verdadero » (Jn 17,3). En cambio, cuanto es 'divinizado', fuera del αὐτόθεος, por participación de su divinidad, no se dirá propiamente 'Dios', sino 'dios'. Indiscutiblemente que el Primogénito de toda la creación lo es más dignamente que ningún otro, por ser el primero que por 'estar vuelto hacia Dios' (→ Jn 1,1) ha atraído hacia sí la divinidad, con el fin de ministrar (διακονήσας) a los demás 'dioses' fuera de Él — aquellos, a saber, cuyo Dios según el salmista es Dios (Padre): « El Señor Dios de los dioses habló y convocó la tierra » (Sal 49,1) — el que devinieran 'dioses', alumbrando del (manantial) de Dios (el Agua divina) y participándosela pródigamente según su bondad » (1).

En el contexto subsiguiente distingue todavía con más claridad los tres órdenes arriba mencionados, a los que añade un cuarto, de 'signo contrario'. Dios Padre es el único Dios verdadero, así como el Prototipo de todos los 'dioses' que se han formado según su imagen. El Logos, que 'está junto a Dios' y es por tanto 'dios', es la Imagen-Arquetipo de las demás 'imágenes'. Los demás 'dioses' son 'imágenes' de la Imagen (Arquetipo) de Dios (Prototipo) (2). El cuarto orden viene mencionado unas líneas más abajo: se trata de los 'dioses' que en realidad no lo son, de los dioses paganos, de los ídolos 'ateos' (3).

De donde se sigue que la denominación 'dios' es genuinamente analógica. Se puede predicar tanto del Padre como del Logos unigénito y de los demás seres racionales. Cuantos la poseen, le han participado en mayor o menor grado, inmediata o mediatamente, por efecto de su 'conversión' hacia Dios mediante el acto contemplativo. El acto contemplativo representa el 'cor-

(1) In Ioh II 2 (IV 54,29-55,2).
(2) Ib (55,3-6). Puede verse también XXXII 29 (475,5-8).
(3) Ib 3 (55,30s).

dón umbilical' a través del cual el Logos y los demás seres loguicoi son 'divinizados'.

b. *ἡ ἀγαθότης (ὁ ἀγαθός, resp. αὐτοαγαθός).*

A propósito de la denominación 'dios' distinguía Orígenes entre el αὐτόθεος y su Imagen, el Logos-dios, de un modo análogo distingue, ahora, entre el αὐτοαγαθός y la Imagen de la bondad paterna realizada en el Logos unigénito.

Orígenes se ha inspirado, sin duda, en la noción del sumo Bien o Bien trascendente de Platón [1]. Sin embargo, como lo atestiguan los diversos pasajes en que nos habla del Bien supremo [2], es el testimonio escriturístico de *Mc 10,18* (y par.) del que se sirve sobre todo, como punto de partida, para matizar ulteriormente el *concepto analógico de bondad.* El Padre es el único Bueno por antonomasia, como Bondad principal (primer analogado); el Hijo es 'la Imagen de la bondad' paterna (Sab 7,26c), 'el Espíritu santo es bueno' (Sal 142,10) [3]; también en la creación, en los seres racionales en particular, se ha participado — por cierto de manera accidental — la bondad del Padre [4].

1. La denominación αὐτοαγαθός aparece en un *fragmento griego del Tratado sobre los Principios,* conservado por Justiniano en su Carta a Menas [5]. Orígenes relaciona, en este pasaje, la denominación 'dios' con la de 'bueno':

> « En consecuencia, opinamos que muy bien podría decirse también del Salvador que es 'Imagen de la bondad de Dios' (→ Sab 7,26c), no en cambio que sea αὐτοαγαθός. En efecto, también el Hijo es 'bueno', pero no como Bueno absoluto (οὐχ ὡς ἁπλῶς ἀγαθός). De donde, a la manera que es 'Imagen del Dios invisible' (→ Co 1,15) y, según esto, 'dios', si bien no en el sentido en que lo dice el pro-

(1) Celso cita la Carta VII de Platón (341CD): CC VI 3 (II 72,15-19). Ver G. GRUBER, *ΖΩΗ. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes,* Munich 1962, p. 114s; A. ORBE, Ev I/1 p. 420.

(2) Puede verse G. GRUBER, *ΖΩΗ* 113 y n. 62; A. ORBE, Ev I/1 p. 427, n. 41.

(3) Véase In Rom VIII 5 (PG XIV 1169B).

(4) Ver el pasaje del PA I 2,13, citado más abajo, como también In Mt XV 10 (X 374,21ss).

(5) Justiniano, Ep ad Mennam (Mansi IX 525).

pio Cristo (del Padre): « A fin de que te conozcan a Tí, único Dios verdadero » (Jn 17,3), también es ' Imagen de la bondad ' (→ Sab), pero no es ' bueno ' en el mismo sentido exactamente en que lo es el Padre (ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ πατὴρ ἀπαραλλάκτως ἀγαθός) » [1].

Así pues, mientras que el Padre es la Bondad absoluta y simplicísima, el Hijo es la Imagen de dicha bondad, hipostasiada en Él, bajo forma de innumerables ' bienes ', por el Querer paterno. Algo parecido podría decirse del Espíritu santo, habida cuenta de su idiosincrasia. Ambos poseen la bondad, pero comunicada a partir de la Bondad del Padre, y por cierto que de manera substancial (οὐσιωδῶς). Las demás creaturas, en cambio, poseen, sí, la bondad pero accidentalmente tan solo (συμβεβηκῶς) [2].

2. Rufino nos ha conservado esta división al precisar que el dicho de Mc 10,18 no debe interpretarse en el sentido que Cristo o el Espíritu santo no se digan ' buenos ', sino « quo scilicet per hoc intelligatur Filius non esse alterius 'bonitatis', sed illius solius, quae in Patre est ». Concluye recalcando una vez más el concepto analógico de ' bondad ':

> « Principalis bonitas in Deo Patre sentienda est, ex quo vel Filius natus vel Spiritus sanctus procedens sine dubio bonitatis eius naturam in se refert, quae est in eo fonte, de quo vel natus est Filius vel procedit Spiritus sanctus. Iam vero si qua alia ' bona ' in Scripturis dicuntur — vel angelus vel homo vel servus vel thesaurus vel cor bonum vel arbor bona — haec omnia abusive (καταχρηστικῶς!) dicuntur, accidentem, non substantialem (συμβεβηκυῖαν, οὐκ οὐσιώδην!), in se continentia bonitatem » [3].

La denominación ' bueno ' es la más apropriada para designar la Causa primera: ἡ ' ἀληθὸς ' προσηγορία ἡ κυρία καὶ ἀληθὴ καὶ τελεία [4]. Con propiedad (κυρίως) puede predicarse tan solo de Dios, de modo abusivo e impropio (καταχρηστικῶς) de las creaturas inferiores. Del Hijo se dice que es la Imagen de la bondad paterna.

(1) PA I 2,13 (V 47,3-9). Puede verse P. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960, pp. 76ss.

(2) CC VI 44 (II 114,18s): οὐ γὰρ οἷόν τ' ἦν ὁμοίως εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν.

(3) PA I 2,13 (V 48,1-8).

(4) In Ioh XIII 25 (IV 249,15s).

3. De nuevo aparecen en el *Comentario a Mateo* tres órdenes diferenciados: Dios, el Hijo junto con el Espíritu santo, las creaturas (1). A pesar de que el Padre y el Hijo (lo mismo podría decirse del Espíritu santo) poseen en común la bondad substancial — a diferencia de las creaturas que o bien la poseen de modo impropio o bien, a lo sumo, alcanzan a participar de ella accidentalmente — no la poseen, sin embargo, en la misma proporción. Si comparamos la presente exposición con la del Comentario a Juan (2), observamos, a primera vista, un cambio de formulación. En este primer Comentario, siempre a propósito de Mc 10,18, subraya que la superioridad del Padre respecto del Salvador y del Espíritu santo está en la misma proporción — o es superior incluso! — que la superioridad de éstos últimos respecto de los demás seres racionales excelentes (los Tronos, las Dominaciones, Principados, Potestades, los Espíritus y almas de los justos), concluyendo que el Hijo, a pesar de todo, en nada puede medirse con el Padre. En el Comentario más reciente a Mateo es, al parecer, más circunspecto (3). Con todo, antes de proclamar que hay evolución en su pensamiento, debería probarse que el tercer miembro es idéntico en ambos pasajes. No es así. En el primer caso pone como tercer término de comparación los seres loguicoi divinizados que participan *con propiedad* de dicho concepto analógico; en el segundo se refiere a las creaturas inferiores que son llamadas ' buenas ' en sentido *impropio* — un árbol, una obra, el hombre.

(1) In Mt XV 10 (X 374,6-378,13).

(2) In Ioh XIII 25 (IV 249,14-250,3).

(3) Compárese *In Ioh XIII 25*: πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν οὐ συγκρίσει ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμὲν τὸν σωτῆρα καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον ὑπὸ τοῦ πατρός, ὅσῳ ὑπερέχει αὐτὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὐ τῶν τυχόντων ὄντων (...) ἀλλ' ὅμως τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων ὑπερέχων οὐσίᾳ καὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει καὶ θειότητι — ἔμψυχος γάρ ἐστι λόγος — καὶ σοφίᾳ, οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί. εἰκὼν γάρ ἐστιν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ ... con *In Mt XV 10*: ὡς μὲν πρὸς τὸν πατέρα 'εἰκών ἐστιν ἀγαθότητος', ὡς δὲ πρὸς τὰ λοιπὰ ὅπερ ἡ τοῦ πατρὸς ἀγαθότης πρὸς αὐτόν. ἢ καὶ μᾶλλον ἔστι τινὰ ἀναλογίαν προσεχῆ ἰδεῖν ἐπὶ τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν σωτῆρα ὄντα 'εἰκόνα τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ', ἥπερ ἐπὶ τοῦ σωτῆρος πρὸς ἀγαθὸν ἄνθρωπον καὶ ἀγαθὸν ἔργον καὶ ἀγαθὸν δένδρον. πλείων γὰρ ἡ ὑπεροχὴ πρὸς τὰ ὑποδεέστερα ἀγαθὰ ἐν τῷ σωτῆρι, καθό ἐστιν 'εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, ἥπερ ἡ ὑπεροχὴ τοῦ θεοῦ ὄντος ἀγαθοῦ πρὸς τὸν εἰπόντα σωτῆρα· « ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν » (Jn 14,28), ὄντα πρὸς ἑτέρους καὶ 'εἰκόνα τῆς ἀγαθότητος' τοῦ θεοῦ.

De donde no es de maravillar que haya más puntos de analogía entre el Salvador y Dios Padre que entre el Salvador y las demás creaturas inferiores. En el primer caso se trata de una analogía propia, en el segundo de una analogía impropia.

4. Volviendo al primer Comentario, en los tres niveles — Dios, el Salvador y el Espíritu santo, los seres racionales excelentes — se verifica con toda propiedad el concepto analógico de ' bueno '. Teniendo presente que Orígenes insiste mucho menos en el *modo* como se posee una realidad — substancial o accidentalmente — que en la *relación* de prototipo a imagen, entre la bondad absoluta y trascendente del Padre, en nuestro caso, y la ' imagen ', resp. las ' imágenes ', de dicha bondad que la hacen asequible, tampoco es de maravillar que subraye más la superioridad y eminencia del Padre — el Uno = ὁ ἀγαθός — respecto del Salvador — la multiplicidad = τὰ ἀγαθά —, que no la del Logos-Imagen respecto de las demás ' imágenes ' en que ésta se realiza.

5. Los herejes, dice en un pasaje del *Tratado sobre los Principios*, se apoyaban en el testimonio de Mc 10,18 para reafirmarse en su conocida distinción entre el Demiurgo, o dios justo del Antiguo Testamento, y el Dios bueno, Padre de nuestro Señor Jesucristo (1). La refutación de Orígenes sigue diversos caminos. Nos interesa solamente su argumento de razón: si la justicia, al igual que la bondad, es una virtud, y toda virtud es un ' bien ', no cabe duda que el Dios ' bueno ' es también ' justo ' (2). Efectivamente, la bondad debe considerarse como el *género* supremo de las virtudes; la justicia, en cambio, y la santidad son *especies* de dicho género (3).

6. En el *Comentario a Juan*, situado ante el mismo problema, retuerce el argumento de los herejes, identificando al Demiurgo, o ' dios justo ', con el Salvador, la Justicia por excelencia; mientras que el Dios ' superior al dios justo ' viene identificado con el Padre, la Bondad por antonomasia, Término definitivo de toda la Economía puesta bajo el signo de la Justicia del Hijo. Cristo,

(1) PA II 5,1 (V 132,14-133,16).
(2) Ib 3 (135,9-28).
(3) Ib 4 (137,25ss).

como Justicia, prepara convenientemente y de modo connatural a cada uno de lo seres racionales, para que puedan finalmente participar de lleno en la Bondad del Padre [1].

El Padre, por un acto de su Bondad y de su eterno Querer, concibió en su Seno al Unigénito como 'Imagen de su bondad' (Sab 7,26c) e 'Hijo de su Amor' (Co 1,13) [2]. Al realizar el Hijo la Voluntad o Querer paternos, recibe el Manjar apropiado a su manera de ser, resultando de ello un solo Querer común al Padre y al Hijo [3]. Sólo el Hijo realiza a la perfección la Voluntad del Padre: de ahí que sea su Imagen. Lo mismo podría decirse del Espíritu santo. Los demás santos, si bien no hacen nada que esté en desacuerdo con la Voluntad de Dios y cuanto hacen lo hacen de acuerdo con ella, no tienen, ni mucho menos, suficiente capacidad para ser 'sellados' con el Querer íntegro del Padre [4]. El Querer primero y la Divinidad verdadera, dice en el mismo desarrollo consagrado al *Comentario de Jn 4,34*, se reflejan fielmente en el Querer del Hijo y en la Imagen de Dios:

> «Este es probablemente el motivo porque es (llamado) 'Imagen del Dios invisible' (→ Co 1,15). En efecto, el Querer que hay en Él (es) Imagen del Querer primero, y la divinidad que hay en Él (es) Imagen de la Divinidad verdadera. Igualmente, por ser Imagen de la Bondad del Padre, dice: «¿Por qué me dices Bueno?» [5].

7. Algunos pasajes origenianos en que aparece el testimonio-pauta de Mc 10,18, que estamos examinando, se refieren al modo cómo se ha de orar o de adorar. En el *Tratado sobre la Oración* se sirve de dicho testimonio para afirmar categóricamente que sólo debe dirigirse la oración al Padre, pues solo Él es la Bondad por antonomasia [6]. De modo parecido, se sirve en el *Contra Celso* del mismo texto escriturístico, con el fin de convencer a Celso de que los cristianos no adoran al sol ni dirigen a él sus oraciones, pues también el sol, la luna y las estrellas dirigen su oración al

(1) In Ioh I 35 [40] (IV 44,31-45,13).
(2) CC V 11 (II 12,18-22); PA IV 4,1 [28] (V 349,10).
(3) In Ioh XIII 36 (IV 260,29-34).
(4) Ib (261,8-20).
(5) Ib (261,25-28).
(6) PE 15,4 (II 335,16-19).

Dios que está por encima de todo, por medio de su Hijo unigénito [1].

En resumen podría decirse que en la mayoría de pasajes origenianos en que aparece el testimonio de Mc 10,18 se hace hincapié en la analogía del concepto de ' bueno '. Dentro de la analogía *propiamente* tal, el Padre representa el primer analogado. El Unigénito ha sido constituido por el Querer paterno a modo de Paradigma, al expresar en Él la multiplicidad de ' bienes ' virtualmente contenidos en la Bondad del Padre. Por este motivo, el Hijo es la Imagen de la Bondad y del Querer paternos en orden a la Economía. También las creaturas racionales excelentes participan, de algún modo, en la medida en que se realiza en ellas el Querer del Padre, del concepto analógico de ' bueno '. De una manera *impropia* se dice también de las creaturas inferiores que son ' buenas '.

* * *

A fin de situar en su debida perspectiva las dos denominaciones que acabamos de estudiar, divinidad y bondad, haremos una breve incursión al campo de la gnosis valentiniana, llevados de la mano por los estudios realizados por el P. Orbe [2].

1. Según los Valentinianos, « el Unigénito (Νοῦς) es fruto del Bythos, substrato común a Thelema y Ennoia. Pero como substrato el Bythos no puede darle a luz. Ha de transformarse en dos principios inmediatos (coprincipios) de generación: Thelema y Ennoia. El masculino Thelema determina como tal el proceso de formación del Unigénito. El femenino Ennoia suministra la substancia llamada a configurarse en el Unigénito » [p. 341 s]. Orbe se apoya sobre todo en el análisis de un pasaje de Ireneo, en el que se hace referencia al sistema de Tolomeo [p. 312 s.]. Al Bitós, o substrato primero, han sobrevenido dos disposiciones fundamentales: el Télema, o Querer divino, y la Énnoia, o Pensamiento divino. Orígenes posee un esquema parecido.

(1) CC V 11 (II 12,6-25). Un pasaje paralelo en In Mart 7 (I 9,1-14).

(2) Las referencias que seguirán en el texto corresponden a su obra: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, EV I/1, Roma 1968.

Tras haber confrontado, Orbe, la expresión valentiniana: ' Imagen visible del Dios Invisible ', con la expresión origeniana — al parecer opuesta: ' Imagen invisible del Dios Invisible ' [411-430], conluye: « Perfilando más, en Dios Padre podemos distinguir tres aspectos: uno — en cuanto substrato último o primero, sobre el cual se asientan como disposiciones o virtudes, la Voluntad (θέλημα) y la Mente (ἔννοια) — y es el aspecto de *Bueno;* otro, en cuanto Voluntad primera — o substrato segundo, por el que Dios viene a subsistir como Padre — o Voluntad Subsistente; y otro, en cuanto Mente primera — o disposición divina mental ingénita (Ennoia) — o Mente Subsistente ».

« Al engendrar Dios a su Unigénito en sí propio, le comunicó, a manera de substrato primero, una bondad, por la que fuera ' imagen de la Bondad del Dios Invisible '; a título de ousía o naturaleza, la Verdad, por la que fuera dios, esto es ' imagen de la Divinidad Primera (= Ennoia) del Dios Invisible'; y a título de propiedad individuante, la *Voluntas effectus*, por la cual fuera Hijo a 'imagen de la Voluntad Primera del Dios Invisible ' » [430].

Sin duda, tanto la Gnosis (cristiana) heterodoxa, como Orígenes poseen un mismo esquema mental, si bien diversamente orquestado: en forma mítica, a base del lenguaje de las siziguías o pares eónicos, los Valentinianos, a base del lenguaje usado por las Escrituras, convenientemente interpretado según la nueva comprensión adquirida en la iglesia, el segundo.

2. Conforme al paralelismo indicado, A. Orbe ha logrado desvelar el significado enigmático y controvertido de la oscura expresión origeniana del *Tratado sobre los Principios:*

> « Imago ergo est invisibilis Dei Patris Salvator noster, quantum ad ipsum quidem Patrem ' Veritas ', quantum autem ad nos, quibus revelat Patrem, ' Imago ' est per quam cognoscimus Patrem, quem ' nemo alius novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare ' (→ Mt 11,25) » (1).

Según Orígenes, deben distinguirse en el Hijo dos virtualidades: de cara al Padre es ' Verdad ', de cara a las creaturas es ' Imagen ' del Padre. La primera responde a su tendencia *centri-*

(1) PA I 2,6 (V 36,7-14). Orbe se ocupa del presente pasaje en sus EV I/1 pp. 417-421. M. SIMONETTI, resume muy bien el problema textual en su traducción de *I Princìpi di Origene*, Turín 1968, p. 151, n. 42.

peta hacia el Padre, por la que se ' diviniza ', siendo constituido, por efecto del acto contemplativo, Sabiduría y Verdad de Dios, Paradigma ejemplar en el que Dios contempla toda la Economía futura. La segunda virtualidad responde a su tendencia — llamémosla — *centrífuga* hacia la creación, en particular hacia la creatura racional, por la que ' anuncia ' cuanto Dios ha grabado en Él mediante su Querer, que configura su esencia individuante: según esto es Logos e Imagen del Querer paterno, el Querer segundo.

El análisis de la denominación ' dios ' revela no solo la excelencia del Padre, Dios con mayúscula, respecto del Logos y de los demás seres racionales, sino también la inmanencia del concepto analógico de ' divinidad ' en el Logos-dios y en los demás ' dioses '. El Padre, en cuanto Dios, suministra al Logos (también al Espíritu santo y a los demás seres racionales) el substrato divino que lo constituye ' dios ', por el que puede subsistir independientemente fuera del Padre. El Hijo, por encontrarse indefectiblemente ' vuelto hacia Dios ' en actitud contemplativa, alumbra continuamente del Seno paterno la substancia divina.

La segunda denominación, ' bueno ', revela, por una parte, la superioridad del Padre respecto del Salvador (y del Espíritu santo), como también la de éste respecto de los demás seres racionales; por otra parte, deja entrever la relación íntima que media entre la Bondad y el Querer paternos y los atributos respectivos del Hijo: Imagen del Querer y de la Bondad del Padre.

3. Orígenes desarrolla singularmente esta idea en su *Comentario a Jn 4,34 s:* « Mi Manjar consiste en hacer el Querer del que me envió ». Realizar la Voluntad o Querer del Padre no consiste únicamente, dice, en realizar algo que está fuera del que quiere — en este caso, la actividad demiúrgica del Logos llamando a la existencia las cosas que están fuera de Él —, sino sobre todo en realizar en sí el mismo Querer que se hallaba también en el Padre; en otras palabras: ejecutar fielmente cuanto el Padre había programado en Él por un acto de su Querer. Entre el Querer primero del Padre y el Querer segundo del Hijo hay perfecta coincidencia. De ahí que no haya sino un solo Querer y que el Padre pueda ser conocido en el Hijo. Todo el Querer del Padre se ha agotado — por decirlo así — al 'sellar' al Hijo. De donde, el Hijo, es con toda propiedad Imagen perfecta del Querer paterno. En los demás santos se ha grabado parcialmente tan solo el Querer del Padre,

en la medida de su capacidad respectiva, no estando capacitados para ser ' sellados ' según el Querer total [1].

Concluye este largo e interesante desarrollo con la frase que hemos transcrito más arriba [2]. En esta frase, opinamos, se hallan sintetizados los tres aspectos que acabamos de mencionar. La denominación ' bueno ' (ὁ ἀγαθός) expresa sobre todo la trascendencia absoluta de la esencia simplicísima del Padre: sólo Dios es el Bueno, pues es ' superior ' incluso el Hijo (Jn 14,28); la Bondad del Dios supremo, hemos visto más arriba, es ' superior ' a la Justicia del Demiurgo. En su orientación hacia la Economía se concretiza la Bondad del Padre en el *Querer primero*. La denominación ' dios ' (ὁ θεός), en cambio, refleja más bien la inmanencia del Padre, no solo en las demás Personas divinas, sino también en las creaturas racionales excelentes, llamadas ' dioses '; la comunicación, resp. participación de una misma y única substancia divina salvaguarda la *unidad*, a pesar de la *pluralidad*, tanto dentro como fuera de la Trinidad.

En perfecta correspondencia encontramos también en el Unigénito los tres aspectos fundamentales que hemos señalado en Dios Padre. Considerado en su totalidad, el Hijo es *Imagen de la Bondad* paterna e Hijo de su Amor (τὰ ἀγαθά). Si pasamos a analizar los dos elementos constitutivos de su personalidad, encontramos que, en cuanto a su esencia individual, refleja fielmente todo e íntegro el Querer del Padre, por efecto del cual es ' hijo '.

(1) In Ioh XIII 36 (IV 260,27-261,29). Puede verse A. ORBE, EV I/1 p. 426s. Nótense las siguientes expresiones: πρέπουσα βρῶσις τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ ὅτε ποιητὴς γίνεται τοῦ πατρικοῦ θελήματος, τοῦτο τὸ θέλειν ἐν ἑαυτῷ ποιῶν ὅπερ ἦν καὶ ἐν τῷ πατρί, ὥστε εἶναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ θελήματι τοῦ υἱοῦ καὶ γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ υἱοῦ ἀπαράλλακτον τοῦ θελήματος τοῦ πατρός, εἰς τὸ μηκέτι εἶναι δύο θελήματα ἀλλὰ <ἓν> θέλημα (260,29-34); πᾶν δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὑπὸ τοῦ υἱοῦ γινόμενον ὅτε τὸ θέλειν τοῦ θεοῦ γενόμενον ἐν τῷ υἱῷ ποιεῖ ταῦτα ἅπερ βούλεται τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, μόνος δὲ ὁ υἱὸς πᾶν τὸ θέλημα ποιεῖ χωρήσας τοῦ πατρός· διόπερ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ. ἐπισκεπτέον δὲ καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος· τὰ δὲ λοιπὰ ἅγια οὐδὲν μὲν ποιήσει παρὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, καὶ πάντα γε ἃ ποιήσει, ποιήσει κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὐ μέντοι γε διαρκεῖ πρὸς τὸ κατὰ τὸ πᾶν θέλημα τυπωθῆναι (261,8-16).

(2) Ib (261,24-29): καὶ τάχα διὰ ταῦτα ' εἰκών ἐστιν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου '. καὶ γὰρ τὸ ἐν αὐτῷ θέλημα εἰκὼν τοῦ πρώτου θελήματος, καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θεότης εἰκὼν τῆς ἀληθινῆς θεότητος· εἰκὼν δὲ καὶ τῆς ἀγαθότητος ὢν τοῦ πατρός φησι· « Τί με λέγεις ἀγαθόν »; καὶ τοῦτό γε τὸ θέλημα ' βρῶμά ' ἐστιν τοῦ υἱοῦ ἴδιον αὐτοῦ, δι' ὃ ' βρῶμα ' ἔστιν ὅ ἐστιν. Véase p. 208s.

De ahí que sea llamado *Imagen del Querer* del Padre o *segundo Querer*, substantivado (οὐσιώμενον) en Él, lo mismo que las demás epínoias fundamentales [1]. Así mismo, por lo que se refiere a su subsistencia independiente o personalidad (ὑπόστασις), para cuyo fin ha sido ungido con la substancia divina destinada a ser ' sellada ' con el Querer paterno, es llamado *Imagen de la Divinidad* verdadera o simplemente ' dios '.

Algo parecido podría decirse del Espíritu santo, si bien Orígenes no se aventura a ello por no encontrar, quizás, expresiones escriturísticas en que apoyarse. Por un lado, el Querer del Padre no se termina en el Espíritu santo de modo inmediato, sino a través del segundo Querer filial. Así mismo, el Espíritu santo no ha recibido directamente de la Fuente paterna la substancia o Espíritu divino, sino por mediación del Hijo. De esta doble mediación ha resultado el Espíritu 'bueno' substantivado y personal.

En fin, en los seres racionales excelentes podríamos comprobar también esos tres aspectos. Por participar en la Divinidad fontal son llamados ' dioses '; de resultas de su conformidad fundamental con el Querer o Voluntad de Dios — en la medida de su capacidad — han sido constituidos ' imágenes '; en consecuencia, no son llamados ' buenos ' de manera impropia, a la manera de las creaturas inferiores, sino con propiedad, salvada la analogía.

2. *Los dos participios substantivados*: *ὁ ὤν*, *ὁ ζῶν*.

a. *ὁ ὤν*.

El testimonio escriturístico de *Éx 3,14* constituirá la pauta del presente apartado. Dios es ' El que es ' por antonomasia. Todo ' lo que existe o es ', tanto en el orden creatural como en el divino, procede de Él. Siempre que Orígenes se encuentra ante textos escriturísticos que hacen alusión al ' ser ', recurre a ese testimonio. Su exposición está condicionada en todo momento por la ' infraestructura ' constituida por los textos escriturísticos que hacen referencia a un determinado tema. No es de maravillar, pues, que en el presente apartado, a diferencia de los dos anteriores, no haga referencia — al exponer la noción analógica de ' ser ' — al nivel intratrinitario, sino tan solo al orden creatural, de conformidad con los testimonios escriturísticos, a propósito de

[1] Véase In Eph fg 1,12ss (JThS 3 [1902] p. 235).

los cuales se expresa. En todos los pasajes que examinaremos a continuación se contrasta el Ser imparticipado con el 'ser' participado a la creatura, bien se trate del ser primero, contingente, común a todos los seres creados, bien del Ser divino, participado solamente a los santos. El Mal, por el contrario, personificado en el Diablo, es 'no ser', la negación del Ser divino.

Para conformarnos al esquema mental de Orígenes, trataremos, en primer lugar, del ser primero creatural, actuado 'naturalmente' en todos los seres creados por la actividad primordial de 'Aquel que es'; en segundo lugar, desarrollaremos la noción del Ser divino, participado 'graciosamente' a los dignos.

α) *El ser primero, creatural y contingente, indiferente en el orden moral, es el resultado de la actividad primordial e inmediata de Dios en todos y cada uno de los seres creados.*

La operación, por la que Dios confiere el 'ser', si bien es una y simplicísima en su origen, puede considerarse doblemente en el objeto en que se termina, según se atienda al ser primero, creatural e indiferente, actuado por ella en todos los seres, o bien al Ser divino, excelente, participado por ella a los santos. De momento nos referiremos a la primera virtualidad.

1. Tanto Rufino como Pánfilo nos han conservado, con ligeras modificaciones, el texto de un pasaje del *Tratado sobre los Principios* en que se relaciona el testimonio de Éx 3,14 con el ser creatural:

> « Ex eo autem, qui vere 'est', qui dixit per Moysen: " Ego sum qui sum " (Éx), omnia quae 'sunt' participium trahunt: quae participatio Dei Patris pervenit in omnes tam iustos quam peccatores et rationabiles atque inrationabiles et in omnia omnino quae 'sunt' » (1).

A lo largo de la obra origeniana aparecen otras tres alusiones al ser primero creatural y contingente, siempre a propósito de algún testimonio en que se alude al 'ser', y a cuyo propósito asocia Orígenes Éx 3,14.

(1) PA I 3,6 (V 57,1-5Ruf); Apol 4 (PG XVII 568C Pá): Sed et hoc ipsum quod 'est' et permanet omnis creatura, operatio est Dei Patris, qui dixit: « Ego sum qui sum » (Éx), quae pervenit super omnes (Pá resume).

2. En su *Comentario a Ro 4,17*, después de ofrecernos la interpretación anagógica que veremos más adelante, propone otra más simple, refiriendo el pasaje en cuestión al ser primero, creado de la nada mediante su Potencia creadora ([1]).

3. Igualmente, en la *homilía primera sobre los Reyes*, con ocasión de 1 Re 2,2: « Praeter te non est », niega que las creaturas posean el ' ser ' por naturaleza, puesto que sólo Dios ' es ' desde siempre, sin principio alguno. Las creaturas, en cambio, ' son ' aquello que la Voluntad del Creador quiso que ' fueran ' ([2]).

4. Una tercera alusión, muy interesante, ha sido conservada por Jerónimo en ' su ' *Comentario a los Efesios, libro segundo.*

([1]) In Rom IV 5 (PG XIV 978D-979A): Potest tamen etiam illud adverti, ut in hoc loco erga laudes Dei Apostolus latius videatur effusus et initium primae eius creaturae cum admiratione memorasse, cum ex nihilo esse fecit universa et ' ea quae non erant ' virtute potentiae suae ' tamquam quae essent ' (→ Ro 4,17) et subsisterent evocavit. Et ita ei in creando nihil fuisse difficile, ut, cum nihil exsisteret, omnia subito vocata ita adfuissent, tamquam quae semper exstiterint. El presente desarrollo no aparece en las recensiones fragmentarias conservadas en griego por las Cadenas y por el papiro de Toura, como se verá más adelante, p. 223, pero es sin duda auténtico.

([2]) In Reg h I 11 (VIII 20,16-21,7): Quid est quod dixit: « Non est praeter te » (1 Re 2,2), non adverto. Si dixisset: ' Non est Deus praeter te ' vel ' non est Creator praeter te ' aut tale aliquid addidisset, nihil requirendum videbatur; nunc autem, quia dicit: « Non est praeter te », mihi hoc videtur in loco designari: nihil eorum, quae sunt, hoc ipsum, quod sunt, naturaliter habent; tu solus es, cui, quod es, a nullo datum est; nos enim omnes, id est universa creatura, non eramus, antequam crearemur, et ideo, quod sumus, voluntas est Creatoris. Et quia aliquando non fuimus, non est integrum, si dicatur de nobis, quia sumus, quantum ad illud spectat, cum non essemus. Sed solus est Deus, qui, quod est, semper habuit, et non accepit, ut esset initium. Denique Moyses cum discere vellet a Deo, quod ei ' nomen ' esset, docens eum Deus dicit: « Ego sum qui sum, et hoc mihi nomen est » (Éx 3,14s). Si ergo aliud aliquid in creaturis hoc ' nomine ' vel hac significantia appellari posset, numquam diceret Dominus ' hoc sibi esse nomen '; sciebat enim se solum ' esse ', creaturas vero a se accepisse ut ' essent ' (...) Sic ergo et «quae in coelis sunt et quae in terra, visibilia et invisibilia » (Co 1,16), quantum ad naturam Dei pertinet, ' non sunt '; quantum ad voluntatem Creatoris, ' sunt ' hoc, quod ea esse voluit ille, qui fecit. Ideo ergo dicitur quia « praeter te non est ».

Está comentando Ef 3,15. Para probar que ' toda paternidad en el cielo y en la tierra procede de Dios ' recurre a Éx 3,14. Todo el raciocinio es genuinamente origeniano.

> « Quomodo ergo Deus essentiae suae nomen atque substantiae etiam ceteris impertit elementis, ut ipsa quoque ' esse ' dicantur, non quo secundum naturam ' sint ' (...), sed ut ' esse ' dicantur, habent Dei bonitate donatum: sic et ' paternitatis ' nomen ex semet ipso largitus est omnibus. Quod, ut manifestius fiat, Scripturarum testimonium proferam. Loquitur in Exodo Dominus: " Ego sum qui sum " (3,14a), et: " Haec dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos " (14b) » [1].

Tanto la ' paternidad ' como la ' existencia ' dependen en último término de Dios. Dios ' es ' por naturaleza, las creaturas ' son ' por un beneficio de Dios.

Un poco más adelante, recurre todavía a la noción de ' bueno ' para llegar a la misma conclusión:

> « Juxta hunc sensum et in evangelio dicitur ad eum, qui Salvatorem non quasi Dei Filium, sed quasi Magistrum ' bonum ' putabat: " Quid me appellas bonum? nemo est bonus, nisi unus Deus " (Mc 10,18). Et certe ' terram bonam ' (→ Lc 8,8) legimus, et ' hominem ' (→ Mt 12,35) et ' pastorem bonum ' (→ Jn 10,11); sed nemo iuxta naturam ' bonus ', ' nisi solus Deus '. Cetera, ut dicantur ' bona ', ' bonitate ' illius consequuntur. Sicut ergo ' solus bonus ', ' bonos ' facit; et ' solus immortalis ' (→ 1 Ti 6,16), ' immortalitatem ' tribuit; et solus ' verus ' (→ 1 Jn 5,20), ' veritatis ' nomen impertit; ita et solus ' pater ', quia Creator est omnium et universorum Causa substantiae, praestat ceteris, ut ' patres ' esse dicantur » [2].

La analogía que vige entre el ser creatural y el Ser divino no es propia sino *impropia*, la misma que hemos señalado entre la Bondad de Dios y la de las creaturas inferiores. Sin embargo, el Ser verdadero, la Paternidad ejemplar, la Inmortalidad y la Verdad propiamente tales, se realizan tan solo en el nivel de lo divino.

[1] Jer = Orig In Eph II (PL XXVI 488C).
[2] Ib (489AB).

β) *El Ser divino, excelente, es actuado también — mediatamente — por Dios en los santos.*

Cada una de las personas divinas refleja, según la teología del Alejandrino, su modo de ser específico en la obra de la creación. Dios-Padre confiere el ' ser ' en toda su extensión. El Logos lo califica ' racionalmente '. El Espíritu santo suministra el ' ser santo '.

1. Tras describir, en el *Tratado sobre los Principios*, en un *Apéndice* consagrado al sinergismo de las tres personas divinas en la obra de la salvación (Economía), el alcance cada vez más restringido de la actividad de Dios, del ministerio del Logos y de la gracia del Espíritu santo, después de haberse extendido considerablemente en la descripción de la gracia y de la obra del Espíritu santo (proprietatem namque gratiae eius operisque descripsimus), introduce una breve *digresión*, en la que puntualiza que, por encima de aquélla (praeter illam), también Dios-Padre y el Señor Jesu-Cristo tienen, respectivamente, su actividad y su ministerio peculiares, resultando la gracia del Espíritu santo ' actuada ' por el Padre y ' ministrada ' por Cristo. Dice así a propósito de la actividad paterna:

> « Est namque etiam Dei Patris quaedam inoperatio praecipua praeter illam (gratiam Spiritus sancti!) (1), quam (inoperationem) omnibus, ut ' essent ', naturaliter praestitit » (2).

Dios confiere en un primer momento, ' naturalmente ', a todos los seres sin excepción el ser primero, no calificado, a modo de

(1) Contra la opinión generalizada entre los investigadores origenianos que atribuye valor comparativo a praecipua y descubre el segundo término de comparación en la frase: praeter illam, quam omnibus..., interpretamos praecipua, al igual que el praecipuum ministerium que viene a continuación, en el sentido de ' peculiar ', refiriendo el praeter illam a la gracia del Espíritu santo descrita profusamente con anterioridad. Tratamos con amplitud el problema textual y su derivación teológica en nuestro estudio: *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Orientalia Christiana Analecta 188, Roma 1970 (Citado: *Dinamismo trinitario*).

(2) PA I 3,7 (V 60,5-7). El *Apéndice* empieza en 3,5 (54,20) y termina con el cap cuarto (68,15). Además de la *digresión* señalada en el texto (59,16-60,21), contiene otra sobre la saciedad y negligencia en la beatitud (62,13-65,7).

substrato creatural (πρῶτον ὑποκείμενον), sobre el cual el Logos, en su calidad de Demiurgo, ejercerá su ministerio. No se agota con ello, sin embargo, el alcance de la actividad peculiar de Dios. A medida que la creatura asciende en la escala del 'ser', la actividad específica de Dios se hace cada vez más patente. Si bien entre el ser primero, creatural y contingente, y el Ser segundo, divino, conferidos respectivamente a todos los seres creados como constitutivo-base de su naturaleza, el primero, y a solos los santos a raíz de su deificación por gracia, el segundo, hay, al parecer, un abismo insondable, participan ambos, de algún modo, en el concepto analógico de 'ser', cuyo primer analogado es Dios, 'El que es'.

Para franquear ese abismo se requiere en absoluto la gracia del Espíritu santo que unge la creatura calificada 'racionalmente' y purificada de todo género de 'materialidad' por obra de Cristo, en cuanto Logos o Razón paradigmática. A partir de esa unción, el ministerio de Cristo en la creatura no será ya del orden demiúrgico-logicizante, como hasta ahora, sino plenamente 'sapiencial': Cristo 'informará' a los seres racionales en posesión del nuevo Substrato divino con sus 'formas', epínoias o virtudes superiores, en su calidad de Sabiduría, Justicia, Verdad, Santificación. En consecuencia, también la actividad primordial de Dios Padre, por la que confiere el ser a todos, resplandecerá y aparecerá con mucho mayor claridad al actuar, por medio del Hijo en el Espíritu santo, todo cuanto dice 'ser' en la creatura divinizada. Mediante la instrucción superior de la Sabiduría y la santificación incesante del Espíritu santo asciende, la creatura, de continuo en los grados superiores del Ser hasta alcanzar la semejanza perfecta con 'El que es', quien la hizo precisamente para que 'fuera' de modo purísimo y perfecto (1).

(1) Ib 8 (61,16-62,6): Unde et inoperatio Patris, quae 'esse' praestat omnibus, clarior ac magnificentior invenitur, cum unusquisque per participationem Christi secundum id, quod 'Sapientia' est, et secundum id, quod 'Scientia' est (→ 1C 12,8) et 'Sanctificatio' est (→ 1,30), proficit et in altiores profectuum gradus venit; et per hoc quod participatione Spiritus sancti sanctificatus est quis, purior ac sincerior effectus, dignius recipit 'Sapientiae' ac 'Scientiae' gratiam (→ 12,8), ut depulsis omnibus expurgatisque pollutionis atque ignorantiae maculis, tantum profectum sinceritatis ac puritatis accipiat, ut hoc, quod accepit a Deo ut 'esset', tale 'sit', quale Deo dignum est, qui *ut 'esset' pure* utique

Así pues, si bien la actividad peculiar de Dios se termina de inmediato y de un modo natural en todos los seres, se despliega ulteriormente a través del doble ministerio de Cristo — en cuanto Logos y en cuanto Sabiduría — y a raíz, sobre todo, de la unción de la creatura con la gracia del Espíritu santo. El ser creatural y contingente es tan solo una primera etapa. El objetivo primario, al que tiende la actividad de Dios, es la ' semejanza ' perfecta entre la creatura, agraciada con su mismo Espíritu, y Él: Ut tam dignum sit id quod est, quam est ille qui id esse fecit ». Resume así ese sinergismo o colaboración incesante de las tres personas divinas:

> « Quod ut accidat et ut indesinenter atque inseparabiliter adsint ei, qui EST (→ Éx), ea, quae ab ipso facta sunt, Sapientiae id opus est instruere atque erudire ea et ad perfectionem perducere ex Spiritus sancti confirmatione atque indesinenti sanctificatione, per quam solam Deum capere possunt.
>
> Ita ergo indesinenti erga nos opere Patris et Filii et Spiritus sancti per singulos quosque profectuum gradus instaurato, vix si forte aliquando intueri possumus sanctam et beatam vitam » (1).

2. En la misma dirección afirma en un pasaje del *Comentario a los Efesios* — conservado, en parte, en griego por las Cadenas y, en parte, en latín por Jerónimo (2) — que solamente los santos son los que verdaderamente ' son ' o ' existen '. Fijándose en una sutileza textual de Ef 1,1b, a saber, que solo de los Efesios se dice: « A los santos, a los que son [en Éfeso] » — la determinación de los destinatarios, ' en Éfeso ', no constaba en el texto que poseía Orígenes —, recurre a Éx 3,14 para inferir, por analogía con la definición de Dios, ' El que es ', que cuantos participan de Él son ' existentes ', llamados en cierto modo del ' no ser ' al ' ser ' propiamente tal (3).

---

praestitit *ac perfecte*; ut tam dignum sit id quod est, quam est ille quid id esse fecit.

(1) Ib (62,6-15).

(2) In Eph fg 2,2-7 (JThS 3 [1902] p. 235); Jer = Orig In Eph I (PL XXVI 443B).

(3) ὅρα οὖν εἰ μὴ ὥσπερ ἐν τῷ Ἐξόδῳ ' ὄνομά ' φησιν ἑαυτοῦ ὁ χρηματίζων Μωσεῖ τὸ ' <ὁ> ὤν ', οὕτως οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος γίνονται ὄντες, καλούμενοι οἱονεὶ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι (In Eph fg 2).

El texto conservado por Jerónimo añade: « Ut quomodo a sancto sancti, a iusto iusti, a sapiente, sapientes, ita ab eo ' qui est ', hi ' qui sunt ' appellentur ». Ambas recensiones concluyen con la cita de 1C 1,28. Si comparamos el ' ser ', de que se nos habla aquí, con el ser creatural y contingente, de que tratamos más arriba, observamos que, para Orígenes, el ser creatural o primero no es más que una sombra del Ser verdadero. Mientras que el ser creatural ha sido sacado de la nada por ' El que es ', el Ser divino es una participación a los santos del Espíritu que constituye la subsistencia misma de Dios. El primero es moralmente indiferente, el segundo es necesariamente excelente y se retira, por consiguiente, del alma, si ésta peca. La privación del Ser divino sumerge el alma en las tinieblas del No-ser.

3. Orígenes desarrolla ampliamente esta última idea en su *Comentario a Jn 1,3 b:* « Y sin Él (el Logos) ha sido hecha la Nada » [1]. Demos, primero, una mirada al contexto inmediato anterior. Después de preguntarse si el segundo hemistiquio de Jn 1,3 (b) es una tautología del primero (a), insiste en la necesidad de esa precisión, de otra manera el Mal moral sería, así mismo, una ' hechura ' del Logos y, recaería, por consiguiente, en Él la responsabilidad de la existencia del Mal. A continuación refiere la interpretación de algunos predecesores suyos según la cual se diría ' nada ' por ser, el Mal, algo insubsistente (τῷ ἀνυπόστατον εἶναι τὴν κακίαν), algo parecido al ser-de-razón propio de los géneros y de las especies, según la Estoa, un ser aparente [2].

[1] In Ioh II 13 [7] (IV 68,10-70,2). Traducimos ' nada ' como negación de ' todo ', teniendo en cuenta el sentido del contexto origeniano: la Nada es el Mal moral, contrapuesto a ' Todo ': el ser creatural, ordenado por el Logos-Demiurgo, o el Ser verdadero, formado por medio de Cristo-Sabiduría. El *Comentario a Jn 1,3b* consta de tres momentos: *a*) primera parte del comentario origeniano, centrada sobre el sentido *colectivo* o eclesial: 13 [7] (68,10-70,2); *b*) inserción del comentario de Heracleón a Jn 1,3a y 3b: 14 [8] (70,3-71,11); *c*) segunda parte del comentario origeniano, centrada sobre el sentido *individual* (' logos ' se refiere, ahora, a la razón individual; ' nada ' es entendida en sentido corriente): 15 [9] (71,12-72,26). Nuestro análisis se circunscribe a la primera parte del comentario origeniano (*a*). Puede verse a este respecto, A. ORBE, *En los albores de la exégesis johannea* (*Joh. I, 3*), Roma 1955, EV II pp. 290ss.

[2] Ib (68,10-31).

No contento con esta interpretación, acude a la Escritura en busca de una explicación más convincente.

> « Veamos, pues, si a partir de las Escrituras podemos demostrar lo mismo de manera más convincente. En efecto, entre el significado de ' nada ' y el de ' no ser ' hay, por lo que parece, sinonimia. De ahí que muy bien se pueda decir que el No-ser es Nada y que la Nada es No-ser. Por otro lado, el Apóstol no refiere, al parecer, ' lo que no es ' a lo que en absoluto no existe, sino a lo que es perverso, entendiendo por ' lo que no es ' lo que es (moralmente) malo, pues dice: " Dios llamó ' lo que no es ', como ' existente ' " (Ro 4,17). Igualmente, Mardoqueo en el libro de Ester, según la versión de los Setenta, tiene a los enemigos de Israel por ' no existentes ', cuando dice: " No entregues, Señor, tu cetro a los que no existen " (4,17q LXX). Se puede inferir, todavía, cómo los malos son llamados — a causa de la maldad — ' no existentes ' a partir del Nombre de Dios, según nos ha sido transmitido en el Éxodo: " Dijo, pues, el Señor a Moisés: Mi Nombre es ' El que es ' " (3,14s) » [1].

Continúa afirmando que quien dice esto (lo escrito en el Éxodo) es, para los Eclesiásticos, el Dios ' bueno ' (los herejes lo referían al Demiurgo o dios ' justo '), de quien dijo el Salvador glorificándolo: «Nadie es bueno, sino uno solo, Dios Padre» (Mc 10, 18). Consecuentemente, relaciona ' el Bueno ' con ' El que es ' señalando su identidad. Por el contrario, dice, lo malo y lo perverso se opone diametralmente a lo bueno, así como ' Lo que no es ' a ' Aquel que es '. De donde se sigue que lo malo y lo perverso ' no existe '. Esto fue probablemente lo que indujo algunos a considerar al Diablo, en cuanto Diablo, como si no fuera creatura de Dios, diciendo que si bien era hechura de Dios aquel a quien sobrevino el ser ' diablo ', no es obra de Dios el estado ' diabólico ' [2].

De las premisas expuestas sigue con facilidad la conclusión siguiente:

> « Así pues, cuantos participan de ' Aquel que es ' — y participan de Él los santos — podrían llamarse con razón ' existentes '. En cambio, quienes han invertido (el sentido positivo de) la participación de ' Aquel que es ' (ἀποστρα-

(1) Ib (68,31-69,12).
(2) Ib (69,12-25).

φέντες τὴν τοῦ «"Οντος» μετοχήν), han devenido ' no existentes ', pues han sido privados de ' Aquel que es ' » ([1]).

El ' ser ' propiamente tal es el Ser verdadero de Dios, participado a los santos. El Mal moral, diametralmente opuesto al Ser o Bien supremo, es Nada. Así pues, mientras que todas las creaturas han sido hechas por medio del Logos, la Nada ha venido a la ' existencia ' sin su mediación. La responsabilidad del Mal moral recae, pues, en la creatura, puesto que habiendo sido destinada por Dios para que ' existiera ' verdaderamente, escogió el ' no ser ', la Nada.

4. Otro desarrollo importante acerca del ' ser ' y del ' no ser ' comparece — como era de esperar — en el *Comentario a Ro 4,17:* « Y llama ' lo que no es ', como existente ». Además de la traducción latina de Rufino, han llegado a nosotros algunos fragmentos griegos: un resumen contenido en las Cadenas y un extracto conservado en el papiro de Toura, en que se alude a Ester 4,17 q ([2]). Sólo Dios es ' El que es ' y sólo hay una substancia que siempre ' es '. Los demás seres ' son ', en la medida en que se hayan adherido al Señor en tal grado que hayan venido a ser con Él ' un solo Espíritu ' (1 C 6,17). Quienes han sido privados de ' Aquel que es ', por haberse apartado de Él, son ' no existentes '. Tales eran los paganos antes de abrazar la fe. En el momento en que creyeron, al igual que Abraán, Isaac y Jacob, así como los demás santos, fueron connumerados entre los ' existentes '.

([1]) Ib (69,25-28). Un desarrollo análogo en In Ps XXXVI h V 5 (PG XII 1363D).

([2]) In Rom IV 5 (PG XIV 978C-979C Ruf) [= R]; Fg 25,56ss (JThS 13 [1912] p. 361 Ram) [= C]; Papiro de Toura 22,21ss (210,7-22Sch) [= P]. La traducción de Rufino servirá de pauta para intercalar, en su lugar debido, los fgg griegos de C y P. He ahí, en esquema, la secuencia del texto:

A.	Anuncio del lema de Ro 4,17, a comentar	R
B.	Recurso al testimonio de Éx 3,14	R + C
C.	Recurso al de Ester 4,17q	P
D.	Ro 4,17 puede entenderse, también, del ser creatural y contingente [ver p. 216]	R
E.	Ro 4,17 no debe entenderse en el mismo sentido que 1C 1,28, resp 26s	R + C + P

Un desarrollo muy parecido en el mismo Comentario, libro IX 2 (1208B).

Apuntemos tan solo que en uno de sus postreros comentarios, en el *Comentario a Mateo, libro décimoséptimo* (1), relaciona la presente denominación con la que examinaremos a continuación.

Podríamos resumir lo expuesto en relación con la denominación 'El que es', haciendo notar que el concepto de 'ser' es, en la teología origeniana, analógico, y que el primer analogado se realiza en Dios. Propiamente hablando, sólo 'es' verdaderamente, cuanto se mueve en la esfera de lo divino. El ser creatural se llama impropiamente 'ser', pues refleja tan solo, de modo umbrátil, la Realidad superior. Mientras que el Ser divino y verdadero es 'bueno' por esencia, el ser contingente es moralmente indiferente; la Nada o Mal moral, por el contrario, propiamente es 'no ser', es la negación del Ser verdadero. Tanto el Diablo como los pecadores son, teológicamente hablando, 'no existentes'.

b. *ὁ ζῶν*.

La presente denominación está íntimamente relacionada con la anterior. Dios no solo 'es' sino que 'vive' también, es el 'ser viviente' por excelencia. Tanto la Vida, substantivada en Cristo, como las 'vidas' (en plural) (2) de los que en verdad 'viven', proceden de una sola Fuente, de Dios Padre.

Por lo que respecta a la Vida divina según Orígenes, poseemos la preciosa monografía de G. Gruber, citada más arriba [p. 205, n. 1]. Limitaremos nuestro análisis a desarrollar *tres temas* relativos a la Vida verdadera: α) el tema de la trascendencia de la Vida del Padre, tanto respecto del Hijo como de los demás 'vivientes' (siguiendo la exégesis origeniana de 1 Ti 6,16); β) el tema de la inmanencia de la Vida divina en las tres personas y en los santos, a modo de Fuente de Agua viva (partiendo, sobre todo, de los testimonios de Jer 2,13, Jn 4,14 y 7,38); γ) el de la 'participabilidad' de la Vida divina a los 'vivientes' (a propósito de Mt 22,31 s y par.).

(1) In Mt XVII 36 (X 700,29-701,2) [texto en p. 241 s].

(2) Véase el desarrollo consagrado por Orígenes, In Ioh VI 6 [3] (IV 114,21-115,20), a la relación existente entre la Verdad — Prototipo (no se confunda con lo dicho anteriormente, p. 204, sobre Dios-Prototipo y la Imagen-Arquetipo) y la 'verdad' impresa en las almas racionales. Lo que se afirma en singular del Salvador — Verdad, Justicia, Vida, Cristo — se dice en plural de los santos: 'verdades', 'justicias', 'vidas', 'cristos'. Por lo que respecta al plural, 'vidas', cita el Sal 62,4.

α) *La trascendencia de la Vida de Dios. El Padre está por encima de la Vida, substantivada en Cristo.*

1. El *Comentario a Mt 16,16* nos ha sido transmitido deficientemente. Hemos intentado reconstruir el texto primitivo supliendo las lagunas manifiestas del texto griego (TG) con la versión latina anónima (VL) y los dos fragmentos caténicos paralelos (fg 1 y fg 2) (1):

« Así pues, no cabe duda que era notable lo dicho por Pedro al Salvador: " Tú eres el Cristo " (Mt), cosa que no reconocieron los judíos, a saber, que era el ' Cristo ' (el Mesías); pero fue más notable todavía el que creyera no solo que Él era ' el Cristo', sino también que era 'el Hijo del Dios viviente ', quien ha dicho por medio de los Profetas: " Vivo yo [TG], dice el Señor " (Jer 22,24). Y quizás por esto se decía ' viviente ', según la eminencia por la que sobresale por encima de todos los que tienen en sí mismos ' la vida ', puesto que también " sólo Él posee la inmortalidad " (1 Ti 6,16) y es " Fuente de Vida " (Jer 17,13) [VL+Fg 1+Fg 2]. Y por cierto que, propiamente hablando, ' Fuente de Vida ' se dice Dios Padre, quien dice por boca de Jeremías [VL]: " Me abandonaron a mí, Fuente de Agua viva " (2,13); ' Vida ', en cambio, la que procede del Padre, ' Fuente de Vida ' (ὡς ἀπὸ πηγῆς ζωῆς, τοῦ πατρός) (2), es Aquel que dice: " Yo soy la Vida " (Jn 14,6). Observa, así mismo, atentamente que, al igual que no es lo mismo la fuente del río que el río, tampoco es lo mismo (non est idipsum [VL]) ' la Fuente de Vida ' que ' la Vida '.

Nos hemos extendido en esto a raíz de la adición ' viviente ' al inciso ' Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios ', pues (nos pareció que) debía ocultarse algo extraordinario en lo dicho (por Pedro) acerca de Dios y Padre del universo, a saber, que era ' viviente ' por encima de la Autovida y de cuantos participan de ella (ὡς ζῶντος παρά τε τὴν αὐτοζωὴν καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῆς) » [TG] (3).

(1) In Mt XII 9 (X 82,25-83,25) [= TG + VL]; Fg 345 II (XII 149) [= Fg 1]; Fg caténico C^luc (TU 47,2,34; no. 22) [= Fg 2]. Para facilitar la identificación de los diversos componentes damos entre [ ], en la traducción, las siglas correspondientes.

(2) VL traduce mal: quasi de Fonte Vitae Patris, en lugar de Patre: τοῦ πατρός no es genitivo posesivo, regido por ζωῆς, sino aposición de πηγῆς.

(3) En In Ioh XIII 3 [ver p. 236] se presenta una afirmación equivalente: Cristo es la Vida, el Padre está por encima de la Vida.

Orígenes no clasifica la denominación ' viviente ' entre los atributos del Padre, precedidos del prefijo αὐτο-, porque considera siempre la Vida en función de su ' participabilidad ' a la creatura [1]. En último término, sin embargo, el que considere la αὐτοζωή como un atributo del Hijo está condicionado por la teología joanea. Del pasaje transcrito podemos inferir tres estados o modos diversos de poseer la Vida divina: la Vida *fontal* del Padre, la Vida *substantivada* del Hijo, la Vida *participada* a los seres racionales excelentes [2].

2. El testimonio de Jer 22,24 aparece, todavía, dos veces consecutivas en el *Comentario a Jn 1,4*. Orígenes intenta demostrar que la Vida es prerrogativa de Dios. En primer lugar relaciona Jn 1,4a con 11,25: solo ' viven ' quienes poseen la Vida, que es Cristo; los que no creen en Cristo, en cambio, son ' muertos ', ya que su ' vida ' es una ' vida de muerte '. Seguidamente confirma esta afirmación con otros pasajes análogos de la Escritura para extender, al mismo tiempo, su alcance a Dios. Para ello cita Mc 12,26s, resp. Éx 3,6, como, también, el Sal 142,2. Tenía intención de aducir, así mismo, Jer 22,24, pero se dio cuenta que en la expresión: « Vivo yo, dice el Señor », ' Señor ' tanto puede predicarse de Dios como del Salvador [3]. Para disipar esta ambigüedad, analiza primero los dos pasajes más evidentes, para concluir luego:

> « Teniendo presente lo dicho hasta ahora, habrá que entender también lo de: " Vivo yo, dice el Señor ", ya que probablemente el ' vivir ' propiamente tal — sobre todo por lo que acabamos de decir sobre el ' vivir ' — es (un atributo) exclusivo de Dios. Considera, pues, si no será por ese motivo precisamente que el Apóstol, luego de haber comprendido la absoluta superioridad (τὴν εἰς ὑπερβολὴν ὑπεροχήν) de la Vida de Dios, y entendiendo como dicho de Dios lo de: " Vivo yo, dice el Señor ", dijera de Él: " El único que posee la inmortalidad " (1 Ti 6,16), puesto que ninguno de los que — fuera de Dios — ' viven ', posee la Vida absolutamente inmutable e inalterable (τὴν ἄτρεπτον πάντη καὶ ἀναλλοίωτον ζωήν). ¿Y por qué dudamos (de aceptarlo) de los demás, si ni siquiera Cristo poseyó

(1) G. Gruber, *ΖΩΗ* 98ss, sobre todo 105.
(2) O. c. 106.
(3) In Ioh II 16 [10] (IV 73,14-25). Ver G. Gruber, *ΖΩΗ* 72.

' la inmortalidad ' del Padre, ya que ' gustó la muerte en bien de todos ' (Hb 2,9)? » ([1]).

G. Gruber ([2]) deduce atinadamente del pasaje precedente que, si bien la — por decirlo así — ' mortalidad ' de Cristo se debe a su condición de Logos encarnado, esto no obstante el propio Logos se encuentra, por razón de la comunicación de idiomas, coenvuelto de alguna manera en la universalidad de la muerte, de modo que ya no se puede afirmar de Él, de la misma manera que lo decimos del Padre, que ' posee la inmortalidad '.

Pero, nos preguntamos, ¿se debe tan solo a un estado advenedizo a Él — el estado de Logos-encarnado — el que no posea la inmortalidad tal como la posee el Padre? Según nuestro modo de ver, no basta el recurso a la ' comunicación de idiomas '; se trata de una explicación demasiado superficial. Si esto fuera así, lógicamente se debería decir del Espíritu santo, puesto que no ' murió ' ni ' gustó la muerte ', que es tan ' inmortal ' como el Padre. Nada se dice a ese propósito. Se subraya tan solo que el Padre es ' el único que posee la inmortalidad '. No se diga, tampoco, que se trata de una explicación circunstancial. Es indudable, por otra parte, que, según Orígenes, el Logos y el Espíritu santo son ' inmortales ', puesto que poseen substancialmente la Vida divina.

Si tenemos en cuenta los siguientes indicios: la capacidad que tiene el Logos de encarnarse en los seres loguicoi (algo parecido podría decirse del Espíritu santo) ([3]), inimaginable en el Padre; la posibilidad irreal de que si el Logos dejara de ' estar vuelto hacia Dios ', dejaría de ser ' dios ' ([4]); el hecho, no fortuito, de que

([1]) Ib (74,29-75,3). A la misma conclusión llega en Dial 27,5-10 (172,1-4Sch).

([2]) *ΖΩΗ* 96: Und dennoch wird der Logos selbst von der Aussage der Sterblichkeit betroffen (...) Die Menschwerdung verändert in irgendeinen Weise den Logos selbst. Y un poco más adelante, p. 98: Sie betrifft den Logos selbst, verändert seinen Zustand (κατάστασις), ohne daß doch sein göttliches Leben als solches dabei eine Einbuße erlitte (...) So kann von ihm nicht mehr in genau der gleichen Weise die Unsterblichkeit ausgesagt werden wie vom Vater.

([3]) Véase In Ioh II 11 [6] (IV 66,28ss). Igualmente en In Mt XIII 18 (X 226,18ss; 227,16ss).

([4]) In Ioh II 2 (IV 55,5-8): τῷ ' εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ' ἀεὶ μένων ' θεός '. οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκώς, εἰ μὴ ' πρὸς τὸν θεὸν ἦν ', καὶ οὐκ ἂν μείνας ' θεός ', εἰ μὴ

la epínoia Vida ocupe el tercer lugar en el catálogo de las cuatro primeras epínoias, puesto que no ' estaba en ' el Logos desde un principio, sino que ' ha devenido en él ', a fin de ' vivificar ' a cuantos se hayan decidido, previamente, a vivir conforme a la razón — ' lógicamente ' — huyendo de la Muerte de pecado (1). Si tenemos en cuenta todos estos indicios y, sobre todo, que en el mismo contexto afirma que la Vida no es una denominación absoluta (αὐτῷ) sino relativa (ἑτέροις) (2) del Salvador, podríamos afirmar que sólo el Padre ' posee la inmortalidad ', en cuanto que sólo Él la posee de una manera ingénita, fontal e incomunicada, tan simplicísima que ni siquiera podemos distinguir en Él — en su esencia — las dos virtualidades que distinguimos en el Salvador entre el ser ' Logos ' y el ser ' dios ' (3).

3. El testimonio de 1 Ti 6,16 ocupa un lugar eminente en la teología origeniana sobre la Vida. Siempre en el *Comentario a Juan*, aduce de nuevo el testimonio paulino para demostrar que los seres racionales, cualesquiera que sean, no poseen la Bienaventuranza y la Vida principal de modo substancial o como un accidente inseparable; de otra manera no podría decirse de Dios que ' sólo Él posee la inmortalidad ' (4). A continuación desarrolla la conocida distinción entre los atributos absolutos y relativos

---

παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. Hemos desarrollado ampliamente ese aspecto en nuestro estudio sobre el *Dinamismo trinitario*.

(1) Ib 18 [12] (76,2-8): αὕτη δὴ ἡ ζωὴ τῷ λόγῳ ἐπιγίνεται, ἀχώριστος αὐτοῦ μετὰ τὸ ἐπιγενέσθαι τυγχάνουσα. Orígenes pasa seguidamente, sin solución de continuidad, del Logos-persona-divina al logos-que-hay-en-cada-individuo. Sólo en el Logos-dios permanece la Vida *de modo inseparable* después de haberle sobrevenido en la eternidad, no así en los demás seres loguicoi [ver n. 204].

(2) Ib (76,1s).

(3) Ib 9 [5] (63,8-64,10). Desarrollado, así mismo, en *Dinamismo trinitario*.

(4) Ib 18 [12] (75,4-11]: ἅμα δὲ ἐξετάζοντες τὰ περὶ τοῦ ζῶντος θεοῦ καὶ ζωῆς, ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ζώντων ἐν χώρᾳ ἰδίᾳ τυγχανόντων καὶ ζώντων οὐ δικαιουμένων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ἀκολούθως τούτοις παρατιθέμενοι τό· « Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν » (1 Ti 6,16), τὰ ὑπονοούμενα συμπαραληψόμεθα περὶ τοῦ πᾶν ὁτιποτοῦν λογικὸν μὴ οὐσιωδῶς ἔχειν ὡς ἀχώριστον συμβεβηκὸς τὴν μακαριότητα. ἐὰν γὰρ ἀχώριστον ἔχῃ τὴν μακαριότητα καὶ τὴν προηγουμένην ζωήν, πῶς ἔτι ἔσται ἀληθὲς τὸ περὶ τοῦ θεοῦ λεγόμενον· « Ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν »;

del Salvador, para concluir que la Vida es un atributo relativo (1). La conexión entre esos dos desarrollos no es casual. Si no se hubiera dado ya en el Logos una cierta separabilidad entre el ser Logos y el ser Vida, tampoco se podría dar en los racionales divinizados.

β) *La inmanencia de la Vida divina. El Padre es la Fuente primera de la Vida. El Hijo y el Espíritu santo son también Fuente, en cuanto que la Vida que procede del Padre ha brotado de ellos hacia la creatura racional. De los Espirituales nacen ríos de Agua viva que salta hasta el Padre, para desbordarse en los demás fieles cristianos.*

Del Agua hablaremos tan solo en la medida en que se relaciona con la Vida divina. Repetidas veces aparece, en las homilías pronunciadas sobre el Pentateuco, el tema de los Pozos (2). Orígenes sigue de cerca la tradición joanea que identifica el Agua con el Espíritu santo (Jn 7,39) (3). Nosotros centraremos el análisis en la exégesis origeniana de determinados testimonios escriturísticos en que se hace alusión explícita a la Fuente de Agua viva.

1. El testimonio de *Jer 2,13:* " Me abandonaron a mí, Fuente de Agua viva " es clásico tanto en la exégesis rabínica como en la cristiana (4). En la *homilía diecisiete sobre Jeremías* deja constancia, Orígenes, al exponer una expresión muy parecida: « Abandonaron a la Fuente de Vida, al Señor » (Jer 17,13), referida al ' Señor ' Jesús, de que Jer 2,13 se entiende de Dios Padre (5). En la *homilía diecisiete sobre los Números* (6) nos ofrece un desarrollo muy elocuente:

(1) Puede verse G. Gruber, *ΖΩΗ* 254 ss.

(2) In Gen h VII 5 (VI 75,15-76,8); h X 2-3 (94,26-95,21; 97,17-20; 99,6-100,17); h XI 3 (104,15-106,17); h XIII 1-4 (113-121); In Num h. XII, entera (VII 93-107).

(3) In Ioh fg 36, resp 121 (IV 511,13-31, resp 568,11-21).

(4) Puede verse H. Lewy, *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen 1929, p 9, n 1; A. Orbe, EV I/2 pp. 524ss. n 7.

(5) In Jer h XVII 4 (III 148,8-16). Puede verse, también, la exégesis de Jerónimo a Jer 17,13: In Hier III 76 (CSEL LIX 213,25ss).

(6) Está exponiendo Núm 24,6b con explícita referencia a Gén 2,10ss.

> « Quamvis et Salvator noster Fluvius sit, qui ' laetificat Civitatem Dei ' (→ Sal 45,5) et Spiritus sanctus non solum ipse Fluvius sit, sed et his, quibus datus fuerit, ' flumina de ventre eorum procedant ' (→ Jn 7,38), et Deus Pater dicat: " Me dereliquerunt, Fontem Aquae vivae " (Jer 2,13), ex quo scilicet ' Fonte ' ' flumina ' ista ' procedunt ' » (1).

El Padre es la Fuente de la Vida. El Hijo y el Espíritu santo son los Ríos que llevan el Agua hasta los santos. Estos, a su vez, facilitarán el Agua de la Vida a los demás fieles, puesto que de su Vientre han brollado también Ríos de Agua.

2. Estas tres Fuentes de Agua se encuentran ampliamente desarrolladas en la *homilía dieciocho sobre Jeremías*, consagrada a Jer 18,14: « ¿ Por ventura menguan los Senos de la Piedra o la Nieve del Líbano? ¿ Acaso declina el Agua llevada por el Viento impetuoso? ». A raíz de las tres especies de ' agua ' que aparecen en el texto, se extiende en una consideración trinitaria. Transcribimos el texto íntegro, pues, además de conservarse en griego, constituye una pieza clásica de la homilética origeniana:

> « (Jeremías) enumera aquí distintas ' aguas '. Una primera, cuando dice: " ¿Por ventura menguan los Senos de la Piedra? ". Una segunda, a continuación: " ¿O la Nieve del Líbano? ". Una tercera, en fin: " ¿Acaso declina el Agua llevada por el Viento impetuoso? ". — Estas tres especies de Agua son las tres ' Fuentes de las Aguas ' a las que ' anhela ' el alma de los justos, semejante al Ciervo, cuando exclama: " A la manera como el Ciervo anhela las Fuentes de las Aguas, así te anhela a Tí mi alma, oh Dios! " (Sal 41,2). Pero ¿quién ha venido a ser ' Ciervo ', (capaz de) luchar contra el género de las Serpientes, inmunizado contra su veneno, como se cuenta del ciervo? ¿Quién está tan ' sediento de Dios ' que puede decir: " Mi alma está sedienta del Dios vivo " (Sal 41,3)? ¿Quién está tan ' sediento ' de ' los Senos de la Piedra ' — y ' la Piedra era Cristo ' (1 C 10,4) —, quién está tan ' sediento ' del Espíritu santo que puede decir: " A la manera como el Ciervo anhela las Fuentes de las Aguas, así mi alma te anhela a Tí, oh Dios "? Si no tenemos sed de las tres ' Fuentes de las Aguas ', no hallaremos ni una sola ' Fuente de las Aguas '. Los judíos dieron la impresión de que habían tenido sed de una ' Fuente de las Aguas ', de Dios, sin embargo, porque no tuvieron

(1) In Num h XVII 4 (VII 161,8-12 .

sed de Cristo ni del Espíritu santo, no alcanzaron siquiera el poder beber de Dios. También los herejes aparentaron haber tenido sed de Cristo Jesús, pero dado que no tuvieron sed del Padre, Dios también de la Ley y de los Profetas, no beben ni tan solo de Jesu-Cristo. En fin, quienes admiten, sí, un solo Dios (para el AT y el NT) pero desprecian las profecías, no tienen sed del Espíritu santo que está en los Profetas y, por consiguiente, no beben ni de la 'Fuente' paterna ni de Aquel que alzó la voz en el templo y dijo: "Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba!" (Jn 7,37) » (1).

Unas líneas más adelante precisa concretamente a qué Persona divina corresponde cada una de las Aguas:

« Así pues, 'no menguarán los Senos de la Piedra', las Aguas de Jesús; ni 'la Nieve del Líbano', las Aguas paternas (...) Y hay una 'Nieve' que desciende 'del Líbano' a la manera (como desciende) el Agua del Espíritu santo, de la cual se dice: "¿Acaso declinará el Agua llevada por el Viento impetuoso?". No es el Agua del Espíritu santo la que 'declina' o huye, pues es 'llevada por el Viento', sino cada uno de nosotros pecando se aparta por sí mismo de beber del Espíritu santo » (2).

3. *La homilía duodécima sobre los Números* nos ha legado también una formulación trinitaria parecida. Orígenes expone el texto de Núm 21,16 ss, leído en la asamblea litúrgica (3). Para encontrar el sentido profundo del 'pozo' cantado por Israel, congrega los diversos pasajes escriturísticos en que se habla de los 'pozos', deteniéndose sobre todo en los pasajes de Jn 4,6 ss y 7,38, que analizaremos seguidamente. Nos interesa de momento la referencia a *Prov. 5,15* y, en particular, el sentido trinitario que le da Orígenes (¿retocado por Rufino?) en ese contexto.

« Sed non otiose requirendum est, quomodo possumus pluralem numerum de 'puteis' exponere et singularem de 'fonte', quia in Proverbiis dicit Sapientia: "Bibe aquas de puteorum tuorum fonte" (5,15). Videamus ergo, quorum 'puteorum' unum dixerit 'fontem'. Ego puto quod

(1) In Jer h XVIII 9 (III 162,22-163,19).
(2) Ib (163,28-164,8).
(3) In Num h XII 1 (VII 93,13ss).

scientia ingeniti Patris unus possit intelligi ' puteus ', sed et unigeniti Filii eius agnitio alius ' puteus ' intelligi debeat. Alius enim a Patre Filius et non idem Filius, qui et Pater, sicut et ipse in evangeliis dicit: " Alius est, qui de me testimonium dicit, Pater " (Jn 8,18). Et rursus tertium puto videri ' puteum ' posse cognitionem Spiritus sancti. Alius enim et ipse est a Patre et Filio, sicut et de ipso nihilominus in evangeliis dicitur: " Mittet vobis Pater alium Paracletum, Spiritum Veritatis " (Jn 14,16s). Est ergo haec trium distinctio Personarum in Patre et Filio et Spiritu sancto, quae ad pluralem ' puteorum ' numerum revocatur. Sed horum ' puteorum ' unus est ' fons ; una enim substantia est et natura Trinitatis. Et hoc modo non otiosa invenietur Scripturae sanctae distinctio, quae dicit: " De puteorum tuorum fonte ". Sed observanter mystica signavit eloquia, ut, quod pluraliter dictum est personis, singulariter substantiae conveniret » (1).

La terminología de este pasaje sorprende por su precisión teológica. Esto induce a pensar en un retoque intencionado del traductor Rufino, conocido por sus manipulaciones en materia trinitaria. Sin embargo, en el caso presente, hay indicios suficientes para concluir que el texto subyacente es origeniano. Para la fórmula « trium distinctio Personarum in Patre et Filio et Spiritu sancto », podemos aducir paralelos, en griego, procedentes de sus grandes comentarios (2). Tampoco es ajeno a su método exegético el argumentar a partir de un detalle textual, al parecer, insignificante (Orígenes lo considera como una ' acribía ' del escritor inspirado), para fundamentar en la relación de ' pozos ' (en plural) a ' fuente ' (en singular) la distinción de personas y la comunidad de naturaleza. La mayor dificultad estriba en la fórmula: « Una enim substantia est et natura Trinitatis ». No debe perderse de vista la conexión de esta fórmula con el (unus) ' fons ' que intenta explicar. Más adelante dice:

« Quem ' puteum ', nisi illum, de quo supra diximus, Iesum Christum Filium Dei, propriâ quidem substantiâ subsistentem, uno tamen cum Patre et Spiritu sancto deitatis ' fonte ' nominatum? » (3).

(1) Ib (94,29-95,16).
(2) In Ioh II 10 [6] (IV 65,16s); CC VIII 12 (II 229,22).
(3) In Num H XII 1 (VII 97, 22-24).

Aparte la fluctuación de la terminología rufiniana [1], esta última expresión, creemos, nos da la pauta para interpretar correctamente la frase en cuestión. La teología trinitaria de Orígenes conserva todavía el arcaísmo de la revelación histórica. De ahí que sea inimaginable una formulación de cariz netamente especulativo, tal como aparece después de Nicea, y que puede resumirse en la fórmula: ' unidad *numérica* de naturaleza '. Para el Alejandrino hay *comunidad* de naturaleza, en cuanto que tanto el Hijo como el Espíritu santo han recibido la divinidad a partir de la Fuente única del proceso intratrinitario, del Padre. Son muy abundantes las expresiones en que se dice del Padre que es Raíz, Principio, Fuente (ῥίζα, ἀρχή πηγή) [2] de las demás Personas divinas. Puede que Rufino haya cargado las tintas sobre la palabra ' Trinidad ', siendo así que en un principio se refería más explícitamente al Padre como Fuente de la divinidad.

(1) Por lo que parece, Rufino traduce en VII 95,10s τρεῖς ὑποστάσεις por ' tres personae ' (véase p. ant.); ' substantia et natura ' de 95,13, o simplemente, ' substantia ' de 95,16 podría traducir φύσις, entendida en el sentido señalado en el primer artículo [*Comunicabilidad I* p. 11s] como equivalente de ' naturaleza ' (' substantia et natura ' sería una endiade!). Asi pues, la retroversión de la frase rufiniana: Una enim substantia et natura Trinitatis sería: μία γὰρ φύσις εστὶν τῆς τριᾶδος. La frase, en cambio, referida al Salvador, propriâ quidem substantiâ subsistens, debería retroverterse por τῇ ἰδίᾳ οὐσίᾳ ὑφεστηκώς, entendiendo οὐσία en el sentido estricto de ' esencia ' [mismo artículo, p. 13s].

(2) PA I 3,7 (V 60,1s): Nihil in Trinitate maius minusve dicendum est, cum unus deitatis fons (μία γὰρ θεότητος πηγή!), Verbo ac Ratione sua teneat universa, Spiritu vero... (Rufino puede haber retocado la frase añadiendo maius minusve de su propia cosecha!); II 2,1 (111,30): Sicut unigenitum Filium generat Pater et sanctum Spiritum profert (...), quia origo et fons (ἀρχὴ καὶ πηγή!) Filii vel Spiritus sancti Pater est; In Ioh fg 69 (IV 538,8-9): οὐ γὰρ ὁρῶσιν (los simples) αὐτοῦ (del Hijo) τὴν ῥίζαν καὶ τὴν πηγήν, τὸν πατέρα; In Rom VII 13 (PG XIV 1141A): Unus autem uterque est ' deus ', quia non est aliud Filio divinitatis initium (τῆς θεότητος ἀρχή!) quam Pater; sed ipsius unius paterni fontis (αὐτῆς τῆς μιᾶς πατρικῆς πηγῆς!), sicut Sapientia dicit, ' purissima est manatio ' Filius (→ Sab 7,25); II 5 (881C); IV 9 (997C): Quodsi et ' Spiritus caritatis ' (→ Ro 15,30) et ' Filius caritatis ' (→ Co 1,13) et ' Deus caritas ' invenitur (→ 1 Jn 4,8), certum est quod ex uno paternae deitatis fonte (ἐκ μιᾶς τῆς πατρικῆς θεότητος πηγῆς!) et Filius intelligendus est et Spiritus sanctus.

* * *

Podemos intentar penetrar algo más, todavía, en la movilidad extrema del Agua de la Vida analizando dos pasajes en que Orígenes relaciona *Jn 4,14* con *Cant 2,8*, ubicados en los respectivos comentarios.

1. El primero pertenece al *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*, a modo de tercera exposición — cuyo objeto es la relación Logos-alma — de Cant 2,8.

> « Verum ut etiam tertia expositio habeat locum, ad unamquamque animam sermo revocetur. Si qui sunt capaciores Verbi Dei, ' qui ' ab Iesu ' Aquam sibi datam biberunt ' (→ Jn 4,14), et haec ' facta est in iis fons Aquae vivae salientis in Vitam aeternam ' (→ ib), in his scilicet, in quibus Verbum Dei crebris sensibus et copiosis velut perennibus ebullit fluentis, in his vitae ac scientiae et doctrinae merito ' montibus ' et ' collibus ' effectis dignissime ' salire ' Verbum Dei dicitur et ' exilire ' ' factus in iis ' per affluentiam doctrinae ' fons Aquae vivae salientis in Vitam aeternam ' » (1).

Por encima de aquellos que por sus méritos y por su conducta irreprochable, por la unción de su doctrina y por la elevación de su ciencia han sido constituidos ' colinas ' y ' montes ', por encima de los Espirituales, ' brinca ' y ' salta ' el Logos de Dios a manera de ' Agua viva que salta hasta la Vida eterna '. El Logos no solo les ha instruido, en calidad de Maestro, sino que, en un momento determinado, ' per affluentiam doctrinae ' se ha convertido en Fuente de Agua viva dentro de ellos, haciéndoles ascender hasta los misterios profundos de la Vida divina.

2. Al comentar *Jn 4,14* precisará todavía más. Por un lado, distinguirá entre las almas inferiores, llamadas ' colinas ', y las almas excelentes, llamadas ' montes ', y, en justa correspondencia, entre el ' brincar ' y el ' saltar ' del Esposo (Cant 2,8), resp. del Agua viva (Jn 4,14) (2). Por otro, no solo acentuará la distinción

(1) In Cant III (VIII 206,14-22).

(2) Ser ' colina ', según la exégesis espiritual, dice menos que ser ' monte '; igualmente ' brincar ' (ἄλλεσθαι o διάλλεσθαι) dice menos que ' saltar ' (πηδᾶν): In Cant h II 10 (VIII 56,7-13); In Cant III (201,11-16 (VL). 25-30 (TG); 204,17-20. 30-205,2. 13-17).

entre ' el agua de Jacob ' y ' el Agua de Jesús ', sino que perfilará más todavía apuntando la distinción entre ' el que da ' el Agua viva, Jesús, y ' el Agua viva que salta '.

En un *fragmento caténico sobre Jn 4,13* identifica el ' agua de Jacob ' con la Ley mosaica y ' el Agua de Jesús ' con el Evangelio. Ahora bien, puesto que el Evangelio sucede a (διαδέχεται) la Ley, el que bebe de la enseñanza mosaica tendrá sed otra vez, a saber, de la enseñanza evangélica; en cambio, el que beba del Evangelio no tendrá sed eternamente, puesto que el Evangelio no tiene quien le suceda (ἀδιάδοχον). El que bebe de esta Agua es transformado por ella. A modo de Fuente que brota en su interior lo eleva hasta la Vida eterna (1).

3. Este sentido, que podríamos calificar de ' obvio ' u ' horizontal ', es reemplazado en el *Comentario a Jn 4,13s* por el sentido recóndito o ' vertical ' (2). Por ' agua de la fuente de Jacob ' se entiende el conjunto de las Escrituras, cuanto ha podido ser revelado en lenguaje humano; por ' el Agua que da Jesús ', en cambio, ' lo que supera cuanto ha sido escrito ', ' las palabras inefables '. En comparación de la Gnosis, reservada a unos pocos, todas las Escrituras son a modo de rudimentos o iniciación para los que todavía son ' hombres ' y no poseen todavía ' la mente de Cristo ' (3).

Pero el pasaje más importante de este desarrollo, que transcribiremos en parte a continuación, es aquel en que se contrapone a la aparente profundidad de los logoi (filosóficos probablemente) la verdadera profundidad del Logos (revelado por Jesús). En ese pasaje se perfila la distinción entre el Agua que da Jesús que, por ser de naturaleza ' superior ', ' eleva ' a quien la posee, y que no es otra que el Espíritu santo (4), y Jesu-Cristo quien, por una

(1) In Ioh fg 56 (IV 529,6-23): τὸν γὰρ πίνοντα τοῦτο τὸ ὕδωρ φησὶν ἐν ἑαυτῷ κτᾶσθαι πηγήν, οὐ τοῦ τυχόντος ὕδατος ἀλλὰ τοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον ἀλλομένου. ὅπερ ἀλλόμενον εἰς ζωὴν ὕδωρ μετεωρίζει καὶ πρὸς ζωὴν ἀναβιβάζει τὸν ἔχοντα αὐτό, οἷα πηγὴν ἐν ἑαυτῷ.

(2) Ib XIII 1-7 (IV 226-232,6).

(3) Ib 5-6 (230,1-231,9).

(4) In Ioh fg 36, resp 121 (IV 511,21-27, resp 568,11-16). El texto que ofrecemos tiene en cuenta las dos recensiones: καὶ ὅρα μὴ ἄρα ἐπινοίᾳ μόνῃ ἀλλ' οὐχ ὑποστάσει τὴν διαφορὰν ἔχει τὸ ὕδωρ πρὸς τὸ πνεῦμα. Cita Jn 7,38s. Continúa: εἰ γὰρ περὶ τοῦ πνεύματος εἴρηται ὡς ὕδωρ ζῶν ποταμῶν

parte, ' da a beber de esta Agua ' y, por otra, es el término inmediato de la acción elevadora y transformante del Espíritu; el término último y definitivo del Agua, Reposo — por decirlo así — de su inagotable movilidad, es el Padre. Orígenes fundamenta esa atrevida formulación en el paralelismo ideológico de Jn 4,14 con Cant 2,8:

> « Asociando a lo dicho lo que Salomón discurre a propósito del Esposo en el Cantar de los Cantares cuando dice: " Mira que éste viene brincando sobre las colinas, saltando por encima de los montes " (2,8) y teniendo presente que allí, el Esposo, ' saltó por encima de ' las almas más nobles y divinas (ἐπὶ τὰς μεγαλοφυεστέρας καὶ θειοτέρας πηδᾷ ψυχάς), llamadas ' montes ', pero ' brincó por encima de ' las más inferiores (ἐπὶ δὲ τὰς ὑποδεεστέρας διάλλεται), denominadas ' colinas ', también aquí (en Jn 4,14!) la ' fuente ' que ha brotado en el que ha ' bebido del Agua que da ' Jesús, ' brinca hasta la Vida eterna ' (ἅλλεται εἰς τὴν αἰώνιον ζωήν), pero probablemente ' saltará ' también después de (haber llegado a) la Vida eterna en dirección hacia el Padre, quien está sobre la Vida eterna (τάχα δὲ καὶ πηδήσει μετὰ τὴν αἰώνιον ζωὴν εἰς τὸν ὑπὲρ τὴν αἰώνιον ζωὴν πατέρα). Porque Cristo es la Vida; pero Aquel que es ' superior ' (→ Jn 14,28) a Cristo, es ' superior ' a la Vida » (1).

Cristo, la Vida, la αὐτοζωή, es inferior al Padre: es el Camino y la Puerta que conduce y da acceso a la Fuente primera y última de todo el proceso ' económico '. Debido a la movilidad intrínseca que reside en el Agua, dice unas líneas antes, el propio ' brincar ' lleva a ' dar el salto ' hasta el Padre (2). Primeramente ' brinca

---

δίκην ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ πιστεύοντος, ἐπινοίᾳ μόνῃ διοίσει τοῦ πνεύματος τὸ ὕδωρ. Véase H. Rahner, *Symbole* 182.

(1) Ib XIII 3 (229,1-10). Véase G. Gruber, *ΖΩΗ* 98s.

(2) Ib (228,23-229,1): ἐγὼ δὲ τοιοῦτον ἔχω λόγον, ὥστε τὴν πηγὴν γενέσθαι τοῦ ζωτικοῦ πόματος ἐν τῷ παραδεξαμένῳ τὰ ὑπ' ἐμοῦ ἀπαγγελλόμενα· καὶ ἐπὶ τοσοῦτόν γε ὁ λαβὼν τοῦ ἐμοῦ ὕδατος εὐεργετηθήσεται, ὥστε πηγὴν εὑρετικὴν πάντων τῶν ζητουμένων ἀναβλυστάνειν ἐν αὐτῷ ἄνω πηδώντων ὑδάτων, τῆς διανοίας ἁλλομένης καὶ τάχιστα διϊπταμένης ἀκολούθως τῷ εὐκινήτῳ τούτῳ ὕδατι, φέροντος αὐτοῦ τοῦ ἅλλεσθαι καὶ πηδᾶν ἐπὶ τὸ ἀνώτερον, ἐπὶ τὴν αἰώνιον ζωήν· οἷον *** τὴν τοῦ ἁλλομένου, ὥς φησιν, εἶναι τὴν αἰώνιον ζωήν. Klostermann propone sanar la laguna de 6-7 letras come sigue: οἷον<εἰ ἀρχὴν> τὴν τοῦ ἁλλομένου <ὕδατ>ος, φησίν... El sentido es claro. El término del ' brincar ', dice, es Cristo, la Vida eterna; pero el ' brincar ' lleva de por sí a ' saltar '

por encima de' (ἐπί) las 'colinas' — las Escrituras, resp. la humanidad del Logos —, para llegarse después de haber sobrevolado los conocimientos isagógicos 'hasta (εἰς) la Vida eterna'. A partir de este momento no 'brinca' ya, sino que 'salta por encima de (ἐπί) los montes' — Cristo-Vida o conocimiento del Logos-dios — para llegarse hasta (εἰς) el Padre (¹).

* * *

No pretendemos agotar la gran variedad de matices que se manifiesta de continuo en los numerosos pasajes en que se hace alusión a Jn 4,14. Queremos, tan solo, apuntar brevemente su combinación con otro testimonio central del edificio origeniano. Se trata de *Jn 7,38*, objeto de un estudio monográfico a cargo de H. Rahner (²). La tradición rabínica judía, por influjo sin duda de Filón, había distinguido ya, al exponer el sentido místico de Prov 5,15s, entre 'cisterna' y 'pozos', a saber, entre el alumno y el rabino (³).

1. Orígenes no hace hincapié, en la exposición que se ha conservado del mismo pasaje en la *homilía duodécima sobre los Números* (seguramente nos habría deparado en su Comentario a los Proverbios una interpretación parecida) (⁴), en la relación 'cisterna' — 'pozo', sino en la habitud de 'pozos' a 'fuente' o 'fuentes' y 'ríos':

---

más alto todavía, por encima de la Vida eterna. La Vida eterna sería tan solo el término inmediato del 'brincar', pero no el término último a que conduce el Agua. Quizás se podría conjeturar: οἷον <εἰ τελευ>τὴν τοῦ ἁλλομένου, ὥς φησιν...

(¹) El diverso empleo de las preposiciones ἐπί (por encima de) y εἰς (hasta) tiene su importancia. La primera, indica 'superación de un obstáculo'; la segunda, 'dirección hacia un término' (intermedio o definitivo).

(²) *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7,37-38*, en Biblica 22 (1941) pp. 269-302; 367-403: citado según la reimpresión en *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburgo 1964, p. 175ss.

(³) O. c. 187. Orígenes distingue entre 'uter' y 'puteus' en In Gen h VII 5 (VI 75, 15-76,2).

(⁴) Sabemos que los comentó (ver pasaje transcrito a continuación). Por otra parte, la exposición In Prov 5,15 (PG XVII 173CD) no es de Orígenes, sino de Evagrio.

« Igitur secundum ea, quae in Proverbiis scripta proposuimus, ubi ' putei ' simul cum ' fonte ' nominantur, accipiendum est Verbum Dei ' puteus ' quidem, si profundi aliquid mysterii tegit, ' fons ' autem, si ad populos abundat et effluit » (1).

En el texto precedente había relacionado ' pozos ' con ' fuente ' ciñéndose al texto de los Proverbios. Unas líneas después expresa la misma idea, pero extendiéndolo a ' fuentes ' (en plural) y a ' ríos ', a fin de empalmar con Jn 7,38:

« Et donec quidem ' absconditum fuit mysterium Christi a saeculis et generationibus ' (→ Co 1,26), recte horum scientia ' putei ' appellati sunt; cum autem, sicut Paulus dicit, credentibus ' manifestavit Deus per Spiritum suum ' (→ 1 C 2,10), efficiuntur haec omnia ' fontes ' et ' flumina ', ut iam non ita habeatur in occulto horum scientia, sed proferatur ad multos et riget credentes ac satiet. Et ideo, credo, Salvator dicebat ad discipulos suos quia ' qui credit in ' eum et ' aquam ' doctrinae eius ' bibit ', non iam ' puteus ' nec ' fons ', sed ' fient in eo flumina Aquae vivae ' (→ Jn 7,37s) » (2).

' Pozo ' dice profundidad, pero también dificultad de beber. ' Fuente ' y ' río ', en cambio, nos hablan de manifestación del agua y de sobreabundancia. En cada individuo ha cavado Dios un ' pozo ' para que alumbre de él el Agua de la Vida. Sin embargo, en la mayoría de los hombres el ' según la imagen ' (el ' pozo ') está recubierto de ' tierra ' debido al pecado. Para poder extraer el Agua de la Gnosis, es necesario apartar, primero, la ' tierra ' que cubría el ' pozo '.

2. En un pasaje de la *homilía duodécima sobre el Génesis* subraya la inmanencia, en los oyentes, del Agua saludable y la manera cómo debe ser extraída del ' pozo ' para que se convierta en ' fuente ', combinando el testimonio de Prov con el de Jn 4,14:

« Tempta ergo et tu, o auditor, habere proprium ' puteum ' et proprium ' fontem '; ut et tu, cum apprehenderis librum Scripturarum, incipias etiam ex proprio sensu proferre aliquem intellectum et, secundum ea, quae in ecclesia didicisti, tempta et tu bibere de ' fonte ' ingenii tui. Est

(1) In Num h XII 1 (VII 94,26-29).
(2) Ib (96,1-9).

'intra te' (→ Lc 17,21) natura 'Aquae vivae', sunt venae perennes et irrigua fluenta rationabilis sensus, si modo non sint terra et ruderibus oppleta. Sed satis age fodere terram tuam et purgare sordes (...). Purga ergo et tu ingenium tuum, ut aliquando etiam de tuis 'fontibus' bibas et de tuis 'puteis' haurias 'Aquam vivam'. Si enim suscepisti in te Verbum Dei, si accepisti ab Iesu 'Aquam vivam' et fideliter accepisti, 'fiet in te fons Aquae salientis in Vitam aeternam' (→ Jn 4,14) » [1].

3. Sería prolijo enumerar los numerosos pasajes en que Orígenes cita Jn 7,37s [2]. A propósito de este testimonio desarrolla, generalmente, lo relativo a los Doctores o Espirituales, puestos en la Iglesia para instruir a los fieles. Referiremos tan solo la *homilía décimotercera sobre el Génesis*:

« Si ergo et vos hodie haec audientes fideliter percipiatis auditum, operatur et in vobis Isaac, purgat corda vestra a terrenis sensibus, et videntes tanta haec mysteria in Scripturis divinis esse latentia proficitis in intellectu, proficitis in spiritalibus sensibus. Incipietis etiam ipsi esse Doctores et procedent ex vobis 'flumina Aquae vivae'. Adest enim Verbum Dei et haec nunc eius est operatio, ut de anima uniuscuiusque vestrum removeat terram et aperiat 'fontem' tuum. 'Intra te' enim est et non extrinsecus venit, sicut et 'regnum Dei intra te est' (→ Lc 17,21)... ».

Y un poco más adelante:

« Sed redeamus ad Isaac et fodiamus cum ipso 'puteos Aquae vivae'; etiamsi obsistunt Philistini, etiamsi rixantur, nos tamen perseveremus cum ipso 'puteos' fodiendo, ut et nobis dicatur: "Bibe Aquam de tuis vasis et de tuis puteis" (Prov 5,15 s), et in tantum fodiamus, ut superabundent 'Aquae putei' in plateis nostris, ut non solum nobis sufficiat scientia Scripturarum, sed et alios doceamus et alios instruamus, ut bibant 'homines', bibant et 'pecora'. Audiant prudentes, audiant simplices quique: 'sapientibus' enim 'et insipientibus debitor' est Doctor Ecclesiae (→ Ro 1,14), potare 'homines', potare debet et 'pecora' (→ Sal 35,7) » [3].

(1) In Gen h XII 5 (VI 112,17-113,3).
(2) Puede verse H. Rahner, *Symbole* 182ss, junto con n. 31.
(3) Ib h XIII 4 (VI 119,1-8; 121,4-12).

En resumen. Por un lado, hemos podido comprobar que la idea de ' fuente ', por lo que se refiere al Agua viva, no se predica en exclusivo del Padre, sino también del Hijo y del Espíritu santo. Hay, sin embargo, dentro de la Trinidad una estricta jerarquización: el Padre es la Fuente primera, Origen del Agua viva y Término de todo el proceso, por retorno del Agua a la Fuente de donde salió; el Hijo es Mediador entre el Padre y el Espíritu santo, y, éste, entre la Trinidad y la creatura. Por otro lado, hemos descrito el camino o cauce que sigue el Agua viva en su ascenso hasta la Vida eterna, y, de ahí, hasta Dios Padre, subrayando que la Fuente de Agua viva se encuentra, desde un principio, dentro de cada uno, si bien ocurre, para poder extraer el Agua, purificar todo lo terreno que se ha ido acumulando, hasta que aparezcan las Aguas vivas. Dentro del progreso espiritual hay un momento en que el Pozo se convierte en Fuente y la Fuente en Ríos de Agua viva tan sobreabundantes, que se desbordan en los demás. Se trata del estado espiritual correspondiente a los Doctores o Perfectos, llamados también Espirituales por su crasis perfecta con el Espíritu santo o Aguas superiores [1].

γ) *La participación de la Vida divina a los ' vivientes '.*

Así como por haber participado de ' Aquel que es ' recibieron, los santos, el nombre de ' existentes ' (ὁ ὤν ~ οἱ ὄντες), también

[1] Para la relación entre los ' ríos de Agua viva que fluyen del vientre ' del Espiritual (Jn 7,38), la ' fuente de Agua que salta hasta la Vida eterna ' (Jn 4,14) y las ' Aguas superiores que están sobre el firmamento ' (Gén 1,7), puede verse *In Gen hom I 2* (VI 3,24-4,10): Studeat ergo unusquisque vestrum ' divisor ' effici ' Aquae eius, quae est supra ' et ' quae est subtus ', quo scilicet spiritalis Aquae intellectum et participium capiens eius, ' quae est supra firmamentum ', ' flumina de ventre suo educat Aquae vivae ' ' salientis in Vitam aeternam ' segregatus sine dubio et separatus ab ea aqua, ' quae subtus est ', id est aqua abyssi (...). Illius ergo ' Aquae supernae ' participio, quae ' supra coelos ' esse dicitur (→ Sal 148,4), unusquisque fidelium ' coelestis ' efficitur ... Todavía, a propósito de las ' Aguas superiores ', puede verse *CC VI 20* (II 91,3-8): διὰ τοῦτο ἡμεῖς μετὰ τοὺς ἐνταῦθα πόνους καὶ τοὺς ἀγῶνας ἐλπίζομεν πρὸς ἄκροις γενέσθαι τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ' πηγὰς ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον ' ἀναλαβόντες κατὰ τὴν Ἰησοῦ διδασκαλίαν ποταμούς τε χωρήσαντες τῶν θεωρημάτων σὺν τοῖς λεγομένοις ὕδασιν ' ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν ', αἰνοῦσι ' τὸ ὄνομα κυρίου ', ἔσεσθαι. En *In Rom V 8* (PG XIV 1038C) confirma que hay un Bautismo de Arriba, por juntarse al Espíritu santo las Aguas superiores del Sal 148,4.

por su participación de 'Aquel que vive' verdaderamente son llamados 'vivientes' (ὁ ζῶν ~ οἱ ζῶντες). Comunidad de nombre significa posesión, en común, de una misma realidad, en nuestro caso, de la divinidad o Ser y Vida propios y exclusivos de Dios. Orígenes desarrolla esta última proporción con ocasión del testimonio de *Mt 22,31s* (y par.) (1).

1. La exposición más directa se encuentra, naturalmente, en el *Comentario a Mateo*:

> « Resta, todavía, que nos ocupemos del pasaje: " ¿No habéis leído acerca de la resurrección de los muertos lo dicho por Dios: 'Yo soy el Dios de Abraán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob?' Porque Dios no es 'Dios' de muertos sino de vivos" (Mt). A este propósito diremos que si bien hubiera podido aducir, el Salvador, innumerables testimonios de los Profetas relacionados con la existencia — para los hombres — de una Vida futura, no lo hizo, antes bien se sirvió solamente de la Ley (sed tantum ex Lege), puesto que los Saduceos admitían tan solo la Ley de Moisés. A partir de ella propone — para confundirlos — el siguiente silogismo: Dios dijo a Moisés cuando se le apareció sobre la zarza: " Yo soy el Dios de Abraán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Éx 3,6). Por otra parte, Dios, o bien es 'Dios' de 'los que existen' o bien de 'los que no existen'. Ahora bien, visto el absurdo que se sigue de afirmar que Dios — quien dijo precisamente: " Yo soy El que es; éste es mi Nombre" (v. 14s) — sea 'Dios' de aquellos que en modo alguno 'existen', se infiere que es 'Dios' de 'los que existen' y de 'los que viven', así como de los que subsisten y perciben su gracia (ὄντων θεός ἐστι καὶ ζώντων καὶ ὑφεστηκότων καὶ αἰσθανομένων τῆς χάριτος), gracia que Dios les ha regalado al proclamarse su 'Dios', a la vez que decía: " Este será mi memorial eterno" (v. 15). En efecto, tanto Abraán como Isaac y Jacob 'viven' y perciben (quién es) Dios y (cuál es) su gracia (ζῶσιν ἄρα αἰσθανόμενοι τοῦ θεοῦ καὶ τῆς χάριτος αὐτοῦ), por haber venido a ser, Dios, con toda propiedad 'Dios' de cada uno de ellos, pues no ha dicho: 'Yo soy el Dios de Abraán y de Isaac y de Jacob', sino: " Yo soy el Dios de Abraán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" » (2).

(1) Mc 12,25-27 y Lc 20,37s. — La respuesta de Jesús a los Saduceos está basada en el texto de Éx 3,6, que Él mismo interpreta a continuación en la frase: « El Dios de los Patriarcas no es un Dios de muertos sino de vivientes ». Lc añade: « Porque todos viven para Él » (39a).

(2) In Mt XVII 36 (X 700,6-701,19).

A continuación explica en qué consiste ese privilegio que Dios les ha concedido al agraciarles a cada uno en particular con su ' nombre ', confrontándolo con otra frase: « Dios de los Hebreos » (Éx 7,16) predicada de una colectividad [1]. Con todo, mientras que Dios fue solamente ' Dios ' tanto de Abraán e Isaac como de Jacob, se manifestó al Salvador — más excelente que éstos — no solo como ' Dios ' sino también como ' Padre '. El Salvador hizo, a su vez, donación de la paternidad divina a sus discípulos luego de su ascensión junto al Padre, al igual que a los Patriarcas veterotestamentarios. Termina haciendo notar la adición lucana: « Porque todos viven para Él » (Lc 20,39a), dicha por el Salvador de los Patriarcas para dar testimonio no solo de que ' viven ' sino de que ' viven para Dios ' y no para ningún otro. También los fieles deben poner cuanto esté a su alcance para conseguir ese ' vivir ' exclusivamente ' para Dios ', en Cristo [2].

Los conceptos de ' ser ' y de ' vida ' están tan íntimamente relacionados que, en el plano divino, las dos denominaciones, ' El que es ' y ' El que vive ', pueden intercambiarse lo mismo que las expresiones ' existentes' y ' vivientes '. Los que, en verdad, ' viven ' y ' existen ' son aquellos que han experimentado, de una manera personal y existencial, el Ser y la Vida divina con que han sido agraciados [3]. Nos referimos a los santos. Al ser agraciados con el Ser y la Vida de Dios han entrado en posesión de una nueva subsistencia [4], paradigma y realidad del substrato contingente, creatural y umbrátil, que poseían hasta ese momento. Sobre aquélla queda cimentada su nueva ' personalidad '.

2. En su *Comentario a Jn 8,44a*: « Aquél (el Diablo) fue homicida desde un principio », al juntar el v. 32 con el v. 31 de Mt (cita Mt 22,31s y par, por entero), es decir, la cuestión de la resurrección de los muertos y los tres personajes puestos como ejemplo de ' vivientes ', hace alusión a la Vida bienaventurada llevada

(1) In Mt XVII 36 (X 701,20-702,18): καθ' ἕκαστον αὐτῶν ὁ θεὸς ' θεός ' ἐστι, τοῦτ' ἐξαίρετον αὐτοῖς χαριζόμενος. Algo parecido en In Jer h IX 3 (III 67,16-21): οὐκ ἔστιν πάντων ' θεὸς ' ἀλλ' ἢ ἐκείνων οἷς χαρίζεται ἑαυτόν: véase p. 245.

(2) Ib (702,19-703,21).

(3) Nótese, en el texto, la repetición de la frase: αἰσθανόμενοι τῆς χάριτος; αἰσθανόμενοι τοῦ θεοῦ καὶ τῆς χάριτος αὐτοῦ. Véase también la n. 1.

(4) Nótese, en el texto, la asociación de ὑφεστηκότες con ὄντες y ζῶντες.

en la preexistencia, Vida a la que éstos habían ' muerto ' a raíz de un pecado ' prehistórico ' y a la que han vuelto por haber resucitado de entre los ' muertos ':

> « Si ahora ' viven ', por haber resucitado de entre los ' muertos ', tanto Abrahán e Isaac, como Jacob eran ' muertos ' antes de que ' vivieran '. Pero, propiamente hablando, nadie se dice ' muerto ', si no ha ' vivido ' precedentemente. Si te fijas, así mismo, que en aquel texto: " En Adán todos han muerto y en Cristo todos serán vivificados " (1 C 15,22), no se significa ni la muerte corriente (μέσος) al decir: " En Adán todos han muerto ", ni la vida indiferente (ἀδιάφορος) que, de por sí, no es buena ni mala al decir: " En Cristo todos serán vivificados ", verás que se trata de la Vida del Hombre ' (hecho) según la imagen ' (τὴν ζωὴν τοῦ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου). Una vez hayas visto de qué Vida se trata, comprenderás de qué manera dio ' muerte ' el Homicida al Hombre ' viviente ', llamado con propiedad ' homicida ', por haber dado ' muerte ' no a un individuo singular sino a todo el género humano (οὐ διά τινα ἕνα ἰδίως ποιόν, ἀλλὰ δι' ὅλον τὸ γένος, ὃ ἀπέκτεινεν), según aquello de: " En Adán todos han muerto ". Esa acción ' homicida ' la llevó a cabo ' desde un principio ' » (1).

El Diablo arrebató la Vida divina a Adán, el Hombre esencial (2), configurado según la Imagen (el Logos) de Dios (3), y le precipitó a ese lugar circunterreno en que habitan los hombres a quienes él dio ' muerte ' en Adán (4). Su acción ' homicida ' se termina no en un hombre-individuo sino en la colectividad prehumana ', simbolizada por Adán. No se habla, aquí, de la muerte física. A lo más, será ésta consecuencia de la pérdida de la Vida verdadera. Pero Dios no abandona al género humano en el reino

(1) In Ioh XX 25 [21] (IV 361,4-17).

(2) Una frase análoga, más explícita todavía, puede verse en *CC IV* 40 (I 313,16-24): περὶ τοῦ 'Αδὰμ καὶ περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ φιλοσοφήσουσιν οἱ ἐγνωκότες ὅτι καθ' 'Ελλάδα φωνὴν ὁ 'Αδὰμ ' ἄνθρωπός ' ἐστι, καὶ ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ 'Αδὰμ εἶναι φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ' ἀνθρώπου ' φύσεως. Cita 1 C 15,22 y Ro 5,14 e interpreta: οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου. καὶ γὰρ ἐν τῇ τῶν λεγομένων ὡς περὶ ἑνὸς ἀκολουθίᾳ ἡ ἀρὰ τοῦ 'Αδὰμ κοινὴ πάντων ἐστί.

(3) Véase, p. e. : In Ioh II 2 (IV 55,3-5); fg 18 (497,22-24); PE 22,4 (II 348,18-24); CC IV 85 (I 356,19s); VI 63 (II 133,6-10); In Gen h I 13 (VI 17,1-3). Puede verse la monografía de H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, pp. 181 ss.

(4) In Ioh XX 25 [21] (IV 361,23-26).

de la Muerte, sino que lo levanta progresivamente al estado de Vida. Orígenes tiene especial interés, debido a la controversia suscitada por la Gnosis, en subrayar que ya en el Antiguo Testamento se dio la Vida verdadera en algunos elegidos. Además de los tres Patriarcas, enumera los Profetas: Oseas, Isaías, Jeremías, etc.

3. En su *Comentario a Jn 8,52s* desarrolla ampliamente ese tema, argumentando a partir del v. 56, para probar que, si bien ' Abraán murió ', recobró la Vida en el momento en que ' vio el Día del Señor ' (v. 56). Y no sólo Abraán, también los demás Patriarcas y los Profetas recobraron la Vida en el momento en que el Logos-dios, Hijo de Dios, ' se dirigió a ' ellos (cita Os 1,1; Jer 14,1; Is 2,1), y ellos lo escucharon y observaron cuanto les decía. Orígenes precisa que no ' se dirigió a ' ellos un logos cualquiera, una palabra de revelación pronunciada por Dios, sino el Logos personal, que ' estaba en el principio vuelto hacia Dios ', el Hijo de Dios en su calidad de Logos-dios (1). No se trata siquiera del Logos-encarnado que se llega a todos los seres racionales en el momento en que éstos alcanzan el uso de razón y empiezan por tanto a actuar ' lógicamente '; se trata del Logos según su forma divina, comunicado a los Perfectos (2). Al ' dirigirse a ' ellos, el Logos-dios, les ha participado la Vida divina y los ha transformado en ' dioses '.

4. En el mismo *Comentario, libro sexto*, insiste en que los santos veterotestamentarios recibieron ya la venida del Logos perfecto y pudieron, por ello, contemplar los misterios de la divinidad más profundamente que los creyentes (3). Argumenta, aquí, a base de Mt 22,31s y, probablemente, de Hb 11,16, omitido éste en la

(1) Ib 42 [33] (385,8-31): οὐ γὰρ ἄλλος λόγος θεοῦ ἐγένετο πρός τινα τούτων, ἀλλ' ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν υἱὸς αὐτοῦ θεὸς λόγος. καὶ τοῦτον, εἰ καί τις ἄλλος, καὶ οἱ προφῆται τετηρήκασιν καὶ ἐξ οὗ εἰλήφασιν τὸν λόγον θάνατον οὐκέτι ἐθεώρησαν.

(2) Esos dos modos de participar del Logos están claramente discernidos en Ib I 37 [42] (48,18-30).

(3) Ib VI 4 [2] (110,3-6): ἔτι δὲ περὶ τοῦ τοὺς πρὸ τῆς σωματικῆς ἐπιδημίας τοῦ Ἰησοῦ ἁγίους πλέον τι τῶν πολλῶν τῶν πιστευόντων ἐσχηκότας τὰ τῆς θειότητος μυστήρια κατανενοηκέναι, τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ διδάσκοντος αὐτοὺς καὶ πρὶν 'γένηται σάρξ'.

actual recensión, pero que debe suplirse por exigencias del contexto [1].

> « En efecto, si ' Dios no se avergüenza de ser llamado Dios ' de tales varones (→ Hb!), y son connumerados por Cristo entre los ' vivientes ' (→ Mt) (...), ¿dudaremos todavía en admitir que los ' vivientes ' hayan conocido los conocimientos propios de los ' vivientes ', siendo así que fueron instruidos por el propio Cristo, ' engendrado antes del astro matutino ' (→ Sal 109,3), antes de que se encarnara? ' Vivieron ', precisamente, porque participaron de aquel que dice: " Yo soy la Vida " (Jn 11,25) » [2].

5. Finalmente, en el *libro vigésimo*, razona a partir de Gá 2,19, resp. Ro 6,4 (con la variante origeniana: « Y conresucitamos con Él »), así como, también, a partir de Gá 2,20 — corroborado por el testimonio-pauta de Mt 22,31s — a fin de demostrar que los personajes de la Antigua Alianza que ' se concrucificaron, consepultaron y conresucitaron ' con Cristo — Vida del Padre — son en verdad ' vivientes ' en Cristo [3].

6. Daremos cima a nuestra exposición aduciendo, todavía, la *homilía sobre Jer 11,4*. Tras haber indicado — al igual que en el Comentario a Juan — que Dios no es ' Dios ' de todos sino tan solo de aquellos a quienes ha agraciado con su nombre (οἷς χαρίζεται ἑαυτόν) — para Orígenes ' regalar, Dios, su Nombre ' equivale a ' darse a Sí mismo ' —, exhorta en tono homilético a sus oyentes para que se aparten de las ' obras muertas ' y puedan entrar en posesión de la Vida en Cristo:

> « Ahora bien, ¿cuándo obtendremos nosotros — me refiero a cada uno en particular — el que Dios sea nuestro ' Dios '? Si deseas, pues, saber de quiénes es ' Dios ', y a quién concede graciosamente su propio Nombre (τίνι χαρίζεται τὴν ἑαυτοῦ ἐπίκλησιν), ' Yo soy, dice, Dios de Abraán,

(1) La frase: ἔστιν ἐπιλογίσασθαι καὶ ἀπὸ τούτων τῶν λέξεων (en plural) (110,8) permite esperar que a continuación seguirán (por lo menos) dos testimonios escriturísticos. Comparece, en cambio, uno solo, combinando Mt 22,31 y par. Pero es, sobre todo, el τοίνυν con que introduce la exposición propiamente tal — transcrita a continuación— el que delata la presencia de Hb 11,16 en el original.

(2) Ib (110,12-19).

(3) Ib XX 12 (342,11-21).

Dios de Isaac, Dios de Jacob '. El Salvador, a su vez, interpretando esto dice: " Dios no es (' Dios ') de muertos sino de vivos " (Mt 22,32). ¿Quién (está) ' muerto '? El pecador, sin duda, pues no posee a Aquel que dice: " Yo soy la Vida " (Jn 11,25). Quien posee ' obras muertas', quien no se ha convertido todavía de las ' obras muertas ', acerca de las cuales dice el Apóstol: " No sea que tengamos que echar de nuevo los cimientos de la conversión de las obras muertas " (Hb 6,1). En efecto, si Dios " no es ' Dios ' de muertos sino de vivos ", y sabemos que ' viviente ' es el que se comporta según Cristo y que permanece con Él, si queremos de veras que Dios sea nuestro (' Dios '), apartémonos de las ' obras de la Muerte ,' a fin de que se cumpla en nosotros su promesa que reza: " Y yo seré vuestro Dios, para que persevere en el juramento que juré a vuestros padres, de darles la tierra que mana leche y miel " (Jer 11,4s) » (1).

* * *

Podríamos tratar de relacionar brevementes los puntos más sobresalientes del presente análisis. Aparte la denominación ' Bueno ' — apta más bien para designar la simplicidad y trascendencia de la esencia de Dios por encima de la multiplicidad de la esencia del Hijo, Imagen de la Bondad del Padre (τὰ ἀγαθά) — las denominaciones ' El que es ', ' El que vive ' y ' Dios ' pueden intercambiarse, por tratarse de facetas diversas de una misma y única Realidad, del Nombre de Dios.

Dios es ' El que es ' y ' El que vive ' verdaderamente. Por esto se dice únicamente ' Dios' de los verdaderamente ' vivientes ' y ' existentes ' y no de los que están ' muertos ' o que ' no existen ' en realidad, aun cuando lleven una vida y una existencia aparentes, pero que en realidad son Nada.

El ser creatural y contingente, la vida media e indiferente, son, para Orígenes, participaciones umbrátiles e impropias del Ser y Vida divinos. Aquellos a quienes Dios agracia con su Nombre, ' Dios ', agracia en consecuencia con su propio Ser y con su propia Vida, confiriéndoles una Subsistencia nueva. Para ser agraciado con su Nombre es imprescindible la conversión total de las obras de la Muerte a la Vida, que es Cristo.

(1) In Jer h IX 3 (III 67,16-68,9).

A diferencia del ser primero, creatural y contingente, el Ser divino no nos viene inmediatamente de Dios. Dios, si bien ' actúa ' todo quanto es ' ser ', lo realiza ' por medio del ' Logos-Sabiduría ' en ' el Espíritu santo. La santificación obrada por el Espíritu santo nos hace ' santos ', ' existentes ' y ' vivientes', en una palabra, ' dioses ', capacitándonos para participar cada vez más perfectamente de las formas o epínoias superiores de Cristo, en cuanto que es Sabiduría y Justicia y Verdad, en una palabra, en cuanto que es la Imagen o Rostro del Padre. A medida que la creatura asciende en la escala del ' ser ', participa cada vez más perfectamente de ' Aquel que es ', hasta obtener, así, la Semejanza perfecta con Él, quien precisamente la hizo para que ' fuera ' de modo purísimo y perfecto.

J. Rius Camps

La synaxe monastique des vêpres byzantines

Si l'on examine les vêpres byzantines telles qu'elles apparaissent dans les livres liturgiques actuels, on arrive facilement à les diviser en deux parties: la première composée principalement du ps 103 et de la récitation d'un cathisme du psautier, la seconde, plus cérémonielle, où le prêtre revêt le phélonion (1), et qui commence par un encensement de l'église au chant du ps 140.

La récitation cursive du psautier avant le ps 140 existait de même chez les Syriens et les Maronites (2). Les Coptes commencent l'heure du soir par la récitation des douze psaumes habituels (3). Les Romains aussi, avant l'hymne, qu'on peut considérer comme un élément du lucernaire ecclésiastique, chantent cinq psaumes en ordre numérique. La psalmodie ambrosienne suit celle du bréviaire romain.

Les Arméniens, par contre, réservent la psalmodie cursive pour le nocturne (4). Les deux marmyata chantées par les Chaldéens au début du ramša sont probablement un reste de l'heure de None plutôt

(1) Sauf les jours sans aucune solennité, où l'on supprime aussi la procession d'entrée après les psaumes vespéraux.

(2) Deux marmyata, ou grandes sections du psautier: pss 82(83)-90(91) et pss 91(92)-102(103); cf. J. MATEOS, *Une collection syrienne de « prières entre les marmyata »*, dans *OrChristPer* XXXI (1965), pp. 59-60.

(3) Du ps 116 au ps 128, en sautant le ps 118; cf. *Kitāb al-'aǧbīya*, Alexandrie 1930, pp. 235-59.

(4) Cf. Breviarium Armenorum, Venise 1908, pp. 210-15. La triade de psaumes: 139, 140 et 141, n'est pas d'origine monastique; le ps 139 précède simplement les deux psaumes lucernaires des vêpres ecclésiastiques, appartenant probablement à l'office décrit par Egérie, cf. *Quelques anciens documents sur l'office du soir*, dans *OrChristPer* XXXV (1969), pp. 360-62.

qu'un élément des vêpres elles-mêmes (1). La principale tradition éthiopienne n'a pas de psalmodie cursive aux vêpres festives, et seulement deux psaumes en ordre numérique les jours fériaux (2).

La psalmodie initiale des vêpres byzantines n'est donc pas un cas unique, mais suit une tradition représentée en Orient et en Occident.

Or, les offices qui utilisent le psautier en ordre numérique sont des méditations communautaires destinées aux moines. Aucun office ecclésiastique ancien ne présente une telle récitation cursive; les psaumes sont choisis par rapport à l'heure ou à la solennité (3). Il faut donc conclure que les vêpres byzantines, tout comme les romaines, les syriennes et les maronites, sont un office composite, où l'on a juxtaposé une synaxe à caractère monastique et l'office ecclésiastique du lucernaire, caractérisé depuis le IVe siècle, du moins en Orient, par le chant du ps 140 (4).

Cette juxtaposition provient de la convergence de deux traditions indépendantes regardant la prière du soir: l'une, qui commence avec les moines du désert, pour lesquels elle consistait en une récitation du psautier suivie de lectures de l'Ancien Testament; l'autre, celle des églises séculières, dont nous avons analysé ailleurs les principaux documents (5).

La synaxe matinale des moines du désert — en pratique une vigile nocturno-matutinale — fut intégrée dans la prière de minuit

(1) Cf. S. H. Jammo, *L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qatraya*, dans *L'Orient Syrien* 12 (1967), p. 209; aussi J. Mateos, *L'office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen*, dans *La Maison-Dieu* n° 64 (1960), p. 77.

(2) Cf. B. Velat, *Etudes sur le Me'raf, Commun de l'Office Divin Éthiopien, Patr. Or.* XXXIII, Paris 1966, pp. 128-129, 316-326, et le compte-rendu de l'ouvrage dans *OrChristPer* XXXV (1969), p. 524.

(3) Les offices à caractère monastique se développent sous le signe de la contemplation recueillie; la cérémonie et le geste y sont très sobres. Les offices ecclésiastiques, par contre, créent l'atmosphère de prière à travers le chant, la cérémonie et le geste. Les premiers supposent naturellement une communauté exercée à la prière mentale.

(4) Réservé par les Éthiopiens pour les vêpres festives; les fériales le remplacent par le ps. 50. Les Coptes ont séparé l'office de l'encens vespéral du reste des vêpres, et le ps 140 ne s'y trouve plus. Il est récité dans la série de douze psaumes qui commence les complies.

(5) J. Mateos, *Quelques anciens documents sur l'office du soir*, dans *OrChristPer* XXXV (1968), pp. 347-74.

des moines urbains [1] et, par conséquent, les offices du matin romain et byzantin restèrent libres de psalmodie courante [2]. A la prière du soir on devait faire un choix: ou bien renoncer à la méditation monastique du soir, comme l'ont fait les Arméniens, par exemple, ou bien bâtir un office composite, en y juxtaposant les éléments des deux traditions, plus ou moins adaptés, comme c'est le cas des Romains et des Byzantins.

Dans cet article nous voulons étudier la première partie des vêpres byzantines, c'est-à-dire, la synaxe monastique.

* * *

La synaxe monastique byzantine du soir consiste principalement, nous l'avons déjà dit, dans la récitation d'un cathisme du psautier précédée du psaume 103 ou psaume fixe introductoire (ὁ προοιμιακὸς ψαλμός). A ces éléments de base d'autres s'ajoutent: les prières initiales fixes, comme au début de tout office; sept prières vespérales (εὐχαὶ ἑσπεριναί), dites à voix basse par le prêtre pendant la récitation du psaume introductoire; la grande synaptie après la récitation de ce psaume; enfin des petites synapties intercalées parfois entre les staseis du cathisme. Nous traiterons successivement de chacun de ces éléments, sauf des sept prières vespérales; ces prières, en effet, n'appartiennent pas toutes à la synaxe monastique, et la détermination de leur nombre, leur origine et leur place primitive dans l'office doit être faite dans un article à part.

Une remarque préliminaire: pour les grandes fêtes, on trouve dans les livres liturgiques byzantins un office appelé des « petites vêpres » (τὸ μικρὸν ἑσπερινόν), qui n'est plus célébré aujourd'hui sinon dans les grands monastères. L'existence de cet office s'explique par le fait qu'autrefois les moines, les jours où l'on célébrait la vigile nocturne ou agrypnie, récitaient avant le souper un office

[1] J. Mateos, *L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, dans *Oriens Christianus* 47 (1963), pp. 53-88.

[2] Le canon byzantin des neuf cantiques est cependant un reste de l'ancienne psalmodie du nocturne, cf. J. Mateos, *La psalmodie variable dans l'office byzantin*, dans *Societas Academica Dacoromana, Acta Philosophica et Theologica*, tomus II, Rome 1964, pp. 337-38. Les Chaldéens et les Arméniens n'ont pas eux non plus de psalmodie cursive le matin. Les Syriens e les Maronites, par contre, qui adoptèrent la récitation quotidienne du psautier complet, destinèrent à l'office du matin les deux premières marmyata, cf. l'article cité ci-dessus, p. 248, note 2.

réduit des vêpres, les « petites vêpres », en réservant la célébration des vêpres complètes, les vêpres solennelles ou « grandes vêpres » (τὸ μέγα ἑσπερινόν), à l'agrypnie dont elles constituaient le début. Qu'il suffise de noter que les petites vêpres se distinguent des ordinaires seulement par ceci: elles ne sont pas solennisées, n'utilisent que quatre stichères aux psaumes vespéraux et omettent les péricopes bibliques. Dans cet article, nous ne traitons que des vêpres ordinaires.

Les vêpres se célèbrent normalement le soir, à l'heure où les lampes s'allument, d'où le nom de lucernaire (λυχνικόν) donné à cet office. A Jérusalem cependant, selon Egérie [1], la célébration commençait entre 4 et 5 heures de l'après-midi; cela était dû sans doute à la longueur de l'office et aux conditions des villes anciennes, où le manque d'éclairage public rendait difficile et même dangereuse la circulation après le coucher du soleil.

I. – Les prières initiales et les versets invitatoires

Debout devant l'autel [2], le prêtre prononce la bénédiction initiale de l'office;

> Béni soit notre Dieu, maintenant et à jamais, dans les siècles des siècles.
> Chœur: Amen.

Puis, le président ou le lecteur récite le tropaire d'invocation à l'Esprit Saint, précédé d'une exclamation doxologique:

> Gloire à toi, notre Dieu, gloire à toi!
> Roi céleste, Paraclet, Esprit de vérité, etc.

Et le lecteur continue:

> Saint est Dieu, Saint et Fort, Saint et Immortel!
> Aie pitié de nous! (3 fois).

(1) *Itinerarium*, chap. 24,4: « Hora autem decima, quod appellant hic licinicon », éd. *Corpus Christianorum, Series Latina* CLXXV, Turnhout 1955, p. 68.

(2) Chez les Russes, on la dit devant l'autel seulement lorsque les vêpres commencent une bdenie ou agrypnie; autrement le prêtre la dit devant les portes, même s'il célèbre avec un diacre, cf. K. Nikol'skij, *Posobie k izučeniju ustava bogosluženija pravoslavnoj Tserkvi*, St.-Pétersbourg 1907, p. 174, note 1.

Gloire au Père ... Maintenant et à jamais ...

Trinité très sainte, aie pitié de nous.
Seigneur, pardonne nos péchés.
Maître, remets nos fautes.
Saint, visite-nous et guéris nos infirmités pour l'amour de ton Nom.

Kyrie eleison (3 fois).

Gloire au Père ... Maintenant et à jamais ...

Notre Père ...

Le prêtre conclut:

Car à toi, appartient le règne, la puissance et la gloire, Père, Fils et Saint Esprit, maintenant et à jamais, dans les siècles des siècles.
Chœur: Amen.

Lecteur: Kyrie eleison (12 fois).
Gloire au Père ... Maintenant et à jamais ...

Et on récite le psaume 103, précédé des versets invitatoires:

Venez, adorons et prosternons-nous
devant notre Roi, Dieu.
Venez, adorons et prosternons-nous
devant le Christ, notre Roi, Dieu.
Venez, adorons et prosternons-nous
devant lui, le Christ, notre Roi, Dieu.
(Ps 103): Bénis, mon âme, le Seigneur...

Ces prières, depuis le tropaire à l'Esprit Saint jusqu'à la doxologie du *Pater* se retrouvent à peu près identiques au début de tout office.

Si nous passons maintenant à l'*historique de ces prières initiales*, nous devons tout d'abord nous demander si toutes sont vraiment initiales. Si l'on consulte les documents anciens, la réponse ne peut être que négative. C'est ainsi que le Typicon du monastère de l'Evergétis (XIIe siècle) les fait omettre en de nombreux jours de l'année:

> Il faut savoir, dit-il, que lorsque le prêtre ne fait pas d'entrée ni ne célèbre la Liturgie, au lucernaire de toute l'année et à tous les autres offices de l'Eglise on commence l'office par le trisagion et l'on dit le « Venez, adorons... ». Mais si le prêtre fait l'entrée, comme il arrive tous les samedis (soir), tous les

jours de fête et pareillement pendant tout le Carême, on ne commence pas par le trisagion, mais tout de suite par le « Venez, adorons » répété trois fois, et le psaume [1].

Le code 216 de la Bibliothèque de l'Université de Turin (de l'année 1174), qui appartenait au monastère de S. Nicolas de Casula, dans l'Italie du Sud, donne une règle encore plus générale:

> Lorsque, à l'orthros, on chante «Le Seigneur est Dieu», on ne dit pas le trisagion au début des vêpres, mais, après la bénédiction du prêtre, on dit tout de suite le « Venez, adorons » [2].

On sait que le « Theos Kyrios » (Le Seigneur est Dieu) n'était pas chanté à l'orthros de tous les jours de l'année, mais seulement les samedis, les dimanches, aux fêtes du Seigneur et aux commémoraisons des saints les plus importants [3]. Par conséquent, tous les jours qui avaient quelque solennité et, selon le Typicon de l'Evergétis, pendant tout le Carême aussi, on omettait les prières initiales et l'on commençait directement par les versets invitatoires. C'était sans aucun doute l'ancienne tradition, puisque cette coutume était observée, apprenons-nous, pendant le Carême, période liturgique où les offices ont conservé plus fidèlement leur structure traditionnelle. Notons aussi que dans ces documents aucune mention n'est faite du tropaire au Saint-Esprit: « Roi céleste ». Cela indique que ce tropaire a été inséré à cette place à une époque plus tardive.

La tradition italo-grecque, représentée par l'Horologion de Grottaferrata [4], ignore également les prières initiales. On y passe directement de la bénédiction du prêtre aux versets invitatoires.

Le groupe de prières qui commence par le *trisagion* et se termine par le *Notre Père* appartient en réalité à la fin des offices [5]. Le transfert au début s'est vérifié graduellement. Ainsi dans l'Horologion sinaïtique, cod. sin. grec. 863 (IXe s.), qui suit la règle de Saint-Sabas, le Notre Père était déjà récité au début des offices,

[1] A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej* I, Kiev, p. 515.

[2] *Ibid.*, p. 796.

[3] Voir J. Mateos, *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, dans *Proche-Orient Chrétien* XI (1961), p. 28, note 32.

[4] Édition Rome (chez M. Ercole) 1677, p. 137.

[5] Dans l'office chaldéen, très archaïque, le trisagion est le « sceau de l'office » et il n'y apparaît jamais au début.

mais le trisagion, suivi du Notre Père, était récité à la fin [1]. Le doublet initial des prières finales des offices se rencontre également chez les Syriens et les Maronites. La comparaison de ces trois rites montre en outre que les pièces communes et donc plus anciennes de ce groupe de prières sont le *trisagion*, le triple *Kyrie eleison* et le *Notre Père* [2].

Mais, en plus de ce groupe de prières finales insérées au début de l'office, il y a le *Kyrie eleison* répété douze fois, le *Gloire au Père* et les versets invitatoires.

Le Gloire au Père avant les versets invitatoires.

Le *Gloire au Père* était la doxologie initiale des offices en Palestine. Dans le récit de la visite de Jean Moschos et de s. Sophrone à l'abbé Nil, solitaire du Mont Sinaï, on raconte comment les deux pèlerins assistèrent à l'office célébré par le solitaire et ses disciples le soir du samedi au dimanche. Voici la description de l'office des vêpres:

> Nous arrivâmes chez l'abbé Nil, au mont Sinaï, au début du jour du dimanche (le samedi soir). Le vieillard pratiquait la vie contemplative là-haut, au saint sommet de la montagne, avec deux disciples.
>
> Lorsque l'heure des vêpres arriva, le vieillard commença: *Gloire au Père*, etc. Et ils dirent l'« Heureux l'homme » (ps 1) et le « Seigneur, j'ai crié » (ps 140), sans tropaires, et après avoir dit le « Lumière joyeuse » et le « Daigne, Seigneur », il commença le « Maintenant, ô Maître » etc. (cantique de Syméon). Les vêpres terminées, il nous apprêta la table [3].

L'horologion sinaïtique du IXe siècle cité ci-dessus confirme cette tradition. Au début de l'heure de Prime, la première qu'il rapporte, apparaît en guise d'ouverture le *Glorie au Père*.

(1) L'édition du ms. dans *Un Horologion inédit de Saint-Sabas*, *Studi e Testi* 233, Città del Vaticano 1964, pp. 47-76.

(2) Cf. J. Mateos, *Prière initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin*, dans *L' Orient Syrien* XI (1966), pp. 489-98.

(3) Le texte critique édité par A. Longo, *Il testo integrale della « Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio » attraverso le Ἑρμηνεῖαι di Nicone*, dans *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, Nouvelle Série 2-3 (XII-XIII), Rome 1965-66, pp. 223-67. Notre texte se trouve à p. 251.

Si on se limite à l'étude de l'office byzantin on n'arrive pas à affirmer avec certitude que le *Gloire au Père* qui précède le verset invitatoire ait été jadis la doxologie initiale des vêpres. Mais, la comparaison avec deux autres offices de souche palestinienne, le syrien et le maronite, montre à l'évidence que c'est ce *Gloire au Père* qui correspond à la doxologie initiale des deux autres offices et, par conséquent, au *Gloire au Père* initial qu'on trouve dans la description de Jean et Sophrone et dans l'Horologion sinaïtique du IXe siècle (1).

Les douze *Kyrie eleison* qu'on récite entre la doxologie du *Notre Père* et le *Gloire au Père* doivent être considérés, a notre avis, comme un élément de liaison occassionné par l'insertion des anciennes prières finales au début de l'office.

Les versets invitatoires.

Les versets invitatoires «Venez, adorons» ne sont que le développement du ps 94,6: «Venez, adorons et prosternons-nous devant lui». Comme ce verset est détaché de son contexte psalmique, il fallait remplacer le pronom «lui» par un appellatif divin. Il semble qu'on s'est inspiré du verset 3 du même psaume: « Car c'est un Dieu grand que le Seigneur, un Roi grand par-dessus tous les dieux », pour choisir les noms « Roi » et « Dieu » à la place du pronom.

La deuxième répétition ne fait que donner un sens christologique à la première phrase: « . . . devant le Christ, notre Roi, Dieu ». La troisième conserve le texte entier du verset psalmique, pronom inclus, en ajoutant l'appendice christologique.

Les âpretés de style qui en résultent suggèrent une rédaction originale plus simple:

> Venez, adorons et prosternons-nous devant notre Roi, Dieu (deux fois).
> Venez, adorons et prosternons-nous devant lui (ps 94,6).

(1) Voir l'article cité à p. 254, note 2. Aussi, pour les Syriens, « *Sedre* » *et prières connexes dans quelques anciennes collections*, dans *OrChristPer* XXVIII (1962), p. 268, note 4. On peut citer aussi *La Liturgia Praesanctificatorum syrienne de s. Jean Chrysostome*, publiée par H. W. CODRINGTON dans *Chrysostomica* (Rome 1908), pp. 721 et 725. Cet office, très archaïque comme le démontrent les doxologies des prières, commence par un simple *Gloire au Père*.

En fait, le texte du verset invitatoire apparaît avec des variantes dans les manuscrits. Le *Sinait. gr. 1095*, Euchologe du XIIe siècle (1), donne un texte presque identique à l'actuel, sauf pour l'addition d'un « et » à la seconde répétition: « devant le Christ, notre Roi *et* Dieu », et l'addition finale, après la troisième répétition, des deux mots « Venez, adorons ».

Dans le cod. *Sinait. gr. 1094* (XII-XIIIe s.), le sens christologique commence déjà à la première phrase:

Venez, ... devant le Christ notre Roi et Dieu (deux fois).
Venez, adorons (2).

Il en est de même dans le *Sinait. gr. 1096* (XII-XIIIe s.), bien que la rédaction soit assez différente:

Venez, ... devant le Christ notre Roi (deux fois).
Venez, ... devant lui, le Christ notre Dieu.
Venez, adorons (3).

Le cod. *Patriarc. Jérus. 1311* (XVIe s.), pousse encore plus loin le dédoublement des phrases:

Venez, ... devant notre Roi, Dieu.
Venez, ... devant le Christ, notre Roi, Dieu.
Venez, ... devant lui, le Christ notre Roi.
Venez, ... devant lui, le Christ notre Dieu.
Venez, adorons (4).

Tous ces documents prescrivent de répéter à la fin des versets invitatoires, les mots « Venez, adorons ». Ces deux mots représentent l'incipit du ps 94,6, chanté à la fin sans aucune addition; c'est du moins ce qu'on fait encore aujourd'hui chez les Russes lorsque les vêpres commencent la *bdenie* ou agrypnie monastique (5).

La formule invitatoire était chantée et elle l'est encore, du moins les jours de grande fête. Certains documents prescrivent de

(1) *Opisanie* III, p. 66.
(2) *Ibid.*, p. 2.
(3) *Ibid.*, p. 21.
(4) *Ibid.*, p. 347.
(5) Selon A. MALTZEV, *Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*. Deutsch und slavisch. Berlin 1892, pp. 2-3. De même K. NIKOL'SKIJ, *Posobie*, p. 177.

la chanter à voix forte et avec mélodie (1). D'autres ordonnent de chanter les trois éléments sur un ton chaque fois plus haut (2).

Rapport de la bénédiction initiale aux versets invitatoires.

Il reste un problème à résoudre: nous avons éliminé du début de l'office les pières initiales actuelles, et nous avons conclu que le *Gloire au Père* placé avant les versets invitatoires était jadis la doxologie qui ouvrait la célébration. Maintenant nous devons expliquer la présence d'une bénédiction initiale: « Béni soit notre Dieu en tout temps, maintenant et à jamais et dans les siècles des siècles », avant le *Gloire au Père.*

Selon les anciens documents que nous avons cité plus haut — la narration de Jean et Sophrone et l'Horologion sinaïtique du IXe siècle — cette bénédiction n'existait pas au début des offices. C'est là un point d'appui sûr pour le raisonnement qui va suivre. D'autre part, cette bénédiction, à la saveur fortement hébraïque, a dû appartenir à certains offices depuis des temps anciens.

Or, puisque la tradition palestinienne ouvrait les célébrations avec le *Gloire au Père*, il reste, comme alternative hypothétique, la supposition que la bénédiction était propre à Constantinople. Dès lors, l'influence réciproque de ces deux traditions aurait eu un double effet: d'une part, on aurait inséré le *Gloria* et les versets dans les célébrations commençant par un psaume, à l'imitation de l'office palestinien; d'autre part, on aurait étendu la bénédiction initiale à toute sorte de célébration.

Cherchons quelque appui à cette hypothèse en examinant les offices contenus dans le Grand Euchologe. Ils s'ouvrent toujours par la bénédiction, mais on peut distinguer trois structures initiales différentes:

a) les offices dont le premier élément propre est une litanie: on n'y récite ni les prières fixes ni le *Gloria* + versets invitatoires;

b) les offices dont le premier élément est un tropaire: on dit les prières fixes, mais non pas le *Gloria* + versets;

c) les offices commençant par un psaume: entre la bénediction et le psaume on intercale les prières fixes, le *Gloria* et les versets.

(1) *Sin. gr. 1096*, Opisanie III, p. 65.

(2) *Ibid.*, p. 66. Cet usage est suivi par les Russes, cf. NIKOL'SKIJ, *Posobie*, p. 177.

Au groupe *a*) appartienentt le baptême ([1]), les fiançailles ([2]), et la Liturgie.

A la catégorie *b*), l'imposition du nom au huitième jour ([3]), la purification de la mère le 40e jour ([4]), la prière pour le cas d'avortement ([5]), l'ordination d'un lecteur ou psalmiste en dehors de la Liturgie ([6]), les secondes noces ([7]), les funérailles des laïques ([8]), l'office funèbre des prêtres ([9]) et d'autres.

A la catégorie *c*), l'huile des malades ([10]), la petite bénédiction de l'eau ([11]) et la confession ([12]). Aussi, naturellement, les différents Molebny slaves, qui imitent la structure de l'orthros.

Le fait que le *Gloria* + versets invitatoires apparaissent seulement dans les offices qui commencent par un psaume, pourrait donc bien être une influence de l'office divin de tradition palestinienne. Ce cas excepté, les offices constantinopolitains des sacrements et des sacramentaux n'ont que la bénédiction suivie ou non des prières initiales.

II. – Le psaume introductoire

Le psaume introductoire ou préliminaire des vêpres (τὸ προοιμιακόν), selon la tradition de Saint-Sabas, est le psaume 103: «Bénis

([1]) *Euchologe*, éd. Rome 1873 (sigle R), p. 152; éd. Athènes 1927, aux soins de N. P. Papadopoulos (sigle A), p. 98; *Molitfelnic*, éd. Bucarest 1937 (sigle B), p. 25; *Trebnik*, éd. Moscou 1900, (sigle M), fol. 19r.

([2]) R 162; A 176; B 69; M 42v.

([3]) R 141-142; A 87; B 7; M 6r.

([4]) R 143; A 88; B 42; M 7v.

([5]) R 146; A 90-91; B 9; M 11r.

([6]) R 129; A 118. Chez les Roumains et les Russes les ordinations sont contenues dans le pontifical, non pas dans l'Euchologe.

([7]) R 175; A 189; B 91; M 56r.

([8]) R 251; A 293; B 187; M 98v.

([9]) R 288; A 327; B 257; M 120r

([10]) R 181; A 194; B 102; M 61v.

([11]) Ainsi B 139 et M 157r; R 208 passe de la bénédiction au psaume; A 252, de même, mais en note on signale que d'autres récitent les prières fixes (non pas les versets invitatoires) et passent aux tropaires catanictiques en omettant le ps 142. On voit que le formulaire a subi des changements.

([12]) Ainsi B 52 et M 32v. R 205-206 et A 163-64, qui mettent la litanie avant le ps 50, n'ont pas de prières au début; elles sont récitées, avec le *Gloria* et les versets invitatoires, après la litanie et avant le psaume.

le Seigneur, mon âme. Seigneur mon Dieu, tu es si grand! ». Sa récitation est parfois réservée au président de l'assemblée, comme il arrive chez les Melkites, et chez les Slaves les jours où l'on ne célèbre pas la *bdenie* ou vigile englobant les vêpres et les matines. Dans les autres cas, il est dit par un lecteur; le ton est toujours récitatif (1).

Aux vêpres très solennelles, lorsqu'on arrive au verset 28b: « Tu ouvres la main, ils se rassasient » (ἀνοίξαντός σου τὴν χεῖρα...) les Grecs chantent la suite du psaume en intercalant des refrains trinitaires appelés ἀνοιξαντάρια. Cet usage est attesté par Syméon de Thessalonique au XVe siècle (2). Nous traiterons plus loin de ces refrains.

Pendant la récitation du psaume, le prêtre, tête découverte, sort du sanctuaire et récite debout devant les portes centrales les sept prières vespérales. Les ayant achevées, il rentre au sanctuaire.

Le psaume terminé, avant de conclure par le *Gloria Patri* et le triple « alleluia, alleluia, alleluia, gloire à toi, ô Dieu », on répète le verset 19b-20a: « Le soleil connaît son coucher; tu poses la ténèbre, c'est la nuit », qu'on fait suivre du verset 24: « Que tes œuvres sont nombreuses, Seigneur! Toutes avec sagesse tu les fis ».

Ces repétitions ne sont pas l'indice d'un ancien usage de ces versets comme refrains du psaume; un tel emploi n'est attesté nulle part. Nous ne savons pas où ou quand la répétition a commencé; l'Horologion de Grottaferrata de 1677 ne la connaît pas (3). Elle n'apparaît pas non plus dans le cod. *Vat. syr.* 77, Horologion melkite du XVe siècle, fol. 69v; le psaume y est terminé par le *Gloria* et le triple alléluia, sans répéter les versets.

La répétition n'indique pas non plus que le ps 103 ait été récité autrefois seulement à partir du verset 19b. Les cas où le début d'un psaume est répété à la fin ne sont pas nombreux chez les Byzantins et, si le psaume se termine par un *Gloria Patri*, comme c'est le cas ici, la répétition se place après la doxologie, non avant.

(1) Deux mss melkites syriaques que nous avons consultés, le *Vat. syr. 41* (XIVe s.), fol. 357r et le *Borgia syr. 13* (à peu près de la même époque), fol. 146r, attribuent au peuple la récitation du psaume.

(2) *De Sacra Precatione*, chap. 331 (*PG* 155, 597B).

(3) Ed. 1677, p. 140.

Citons, comme exemple le ps 50 à l'orthros. Cet usage existe chez les Maronites et chez les Chaldéens (1).

Bien que le ps 103 soit de fait introductoire à la psalmodie monastique, son choix répond particulièrement à l'esprit du lucernaire. Il mentionne le coucher du soleil, les ténèbres de la nuit (vv. 19b-20a) et la fin du labeur journalier (v. 23), mais aussi la lumière dont Dieu se revêt (v. 2); en même temps, le psaume est traversé par l'admiration reconnaissante envers les œuvres de Dieu en faveur de l'homme et de toute créature, glorifiant Dieu (v. 31) et exprimant la joie du psalmiste (v. 33). C'est l'action de grâces indiquée par les Constitutions Apostoliques:

> Le soir, rendant grâces parce qu'il vous a donné la nuit comme repos du labeur journalier (2),

et pareillement par s. Basile:

> A la fin de la journée, l'action de grâces pour les dons qu'il nous a faits en elle ou pour les bonnes œuvres que nous [avons accomplies] (3).

Il est opportun de noter ici la différence avec Constantinople. A la Grande Eglise, le psaume introductoire à la psalmodie monastique était le ps 85: « Tends l'oreille, Seigneur, réponds-moi, pauvre et malheureux que je suis ». C'est le psaume d'un affligé qui demande pardon et pitié (vv. 5, 13), suivant le deuxième but de la prière du soir, d'obtenir le pardon des péchés. S. Basile continue le texte cité auparavant:

> ... et la confession des négligences; s'il y a eu quelque péché ... donnant satisfaction à Dieu pour tout cela au moyen de la prière (4).

Le but pénitentiel est le seul indiqué par Chrysostome, soit à propos du ps 140:

> ... prescrit comme un médicament salutaire et une purification des péchés, afin que tout ce qui nous a souillé au long

(1) Pour les Chaldéens, voir J. Mateos, *Lelya-Sapra* (= *OrChrist-Analecta* 156), Rome 1959, pp. 67-69, où il est question des psaumes du matin. Chez les Maronites, le premier verset du ps. 148 est répété après le *Gloire au Père* dans la récitation des psaumes des Laudes au quatrième qauma du lelya.

(2) VIII, 34, 6 (Funk 540).

(3) *Grande Règle*, Interrog. 37,4 (*PG* 31, 1016).

(4) *Ibid.*

> de la journée ... nous nous en dépouillions le soir venu au moyen de ce chant spirituel (1),

et de même dans ses Catéchèses mystagogiques:

> ... ainsi que chacun aille à ses affaires avec crainte et tremblement, et qu'il passe la journée comme quelqu'un qui doit venir ici de nouveau le soir pour donner raison de la journée entière au Seigneur et demander pardon de ses chutes (2).

L'office de Constantinople, d'ailleurs, ne connaisait pas le lucernaire, sauf aux vêpres des Présanctifiés.

A quelle époque a-t-on placé le ps 103 avant la psalmodie monastique hiérosolymitaine? L'office décrit par Jean et Sophrone (VIIe siècle) ne le mentionne pas. La première allusion que nous avons trouvée est faite par s. Théodore Studite dans sa Grande Catéchèse (VIIIe siècle) (3). Il apparaît ensuite dans l'Horologion sinaïtique du IXe siècle.

La raison de son introduction a probablement été le désir d'imiter la structure du nocturne, où la psalmodie monastique est précédée d'un psaume ou cantique invitatoire, chez les Byzantins le ps 117: « Le Seigneur est Dieu », ou le cantique d'Isaie 26,9: « Dès la nuit mon esprit veille », selon les jours (4). L'office syrien, le maronite et le romain, plus archaïques en ce point, n'ont pas de psaume introductoire à la psalmodie monastique des vêpres (5).

Les Anoixantaria.

Nous avons déjà mentionné les refrains trinitaires qu'on intercale chez les Grecs, en certaines occasions, au chant du ps 103, à partir du verset 28b: « Tu ouvres la main, ils se rassasient ». Le

(1) *In ps 140*, 1 (*PG* 55, 427).

(2) *Catéchèse* 8, 17-18, éd. A. WENGER, *Sources Chrétiennes* 50, Paris 1957, p. 257.

(3) Sermo 73, A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca* IX, Rome 1888, p. 206.

(4) Le nocturne byzantin, comme le nocturne monastique occidental, possédait deux psaumes avant la psalmodie cursive: le ps 3, le directaneus des moines occidentaux, et l'invitatoire. Celui-ci était le ps 117 *Theos Kyrios*, pour les dimanches et fêtes, le cantique d'Isaïe, pour les féries sans sollennité. Cf. l'article cité ci-dessus, p. 253, note 3.

(5) Pour les Maronites, voir P.-E. GEMAYEL, *La structure des vêpres maronites*, dans *L' Orient Syrien* IX (1964), pp. 109-112.

texte des anoixantaria n'est pas inséré dans les livres liturgiques: on peut le trouver seulement dans les éditions musicales, et il n'est pas identique, dans toutes les éditions. Avec le professeur I. E. Phountoulis, qui nous a aimablement informé de cette particularité de l'office grec, nous distinguerons trois types fondamentaux d'anoixantaria.

Le *premier type* est representé par les « Grands Anoixantaria selon quelques maîtres anciens » (1), dont le texte est le suivant:

v. 28b 'Ανοίξαντος... *Δόξα σοι ὁ Θεός.*
29a 'Αποστρέψαντος... *Τὸ αὐτό.*
29b 'Αντανελεῖς... *Δόξα σοι Πάτερ, δόξα σοι Υἱέ, δόξα σοι τό Πνεῦμα τό ἅγιον, δόξα σοι ὁ Θεός.*
29c Καὶ εἰς τὸν χοῦν... *Τὸ αὐτό.*
30a 'Εξαποστελεῖς... *Δόξα σοι ὁ Θεός.*
30b Καὶ ἀνακαινιεῖς... *Τὸ αὐτό.*
31a "Ητω ἡ δόξα... *Δόξα σοι ἅγιε, δόξα σοι Κύριε, δόξα σοι Βασιλεῦ οὐράνιε, δόξα σοι ὁ Θεός.*
31b Εὐφρανθήσεται... *Τὸ αὐτό.*
32a 'Ο ἐπιβλέπων... *Δόξα σοι ἅγιε, δόξα σοι Κύριε, δόξα σοι Βασιλεῦ οὐράνιε, δόξα σοι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, δόξα σοι ὁ Θεός.*
32b 'Ο ἁπτόμενος... *Τὸ αὐτό.*
33a "Ασω τῷ Κυρίῳ... *Δόξα σοι τρισυπόστατε Θεότης, Πάτερ, Υἱέ καὶ Πνεῦμα, σὲ προσκυνοῦμεν καί δοξάζομεν. Δόξα σοι ὁ Θεός.*
33b Ψαλῶ... *Τὸ αὐτό.*
34a 'Ηδυνθείη... *Δόξα σοι Πάτερ ἄναρχε, δόξα σοι Υἱὲ συνάναρχε, δόξα σοι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ὁμοούσιον καὶ ὁμόθρονον, Τριάς ἁγία δόξα σοι. Δόξα σοι ὁ Θεός.*
34b 'Εγὼ δέ εὐφρανθήσομαι... *Τὸ αὐτό.*
35a 'Εκλείποιεν... *Δόξα σοι Πάτερ, δόξα σοι Υἱέ, δόξα σοι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Τριὰς ἁγία δόξα σοι. Δόξα σοι ὁ Θεὸς.*
35b Καὶ ἄνομοι... *Τὸ αὐτό.*
35a Εὐλόγει... *Δόξα σοι Βασιλεῦ ἐπουράνιε, δόξα σοι παντοκράτορ σὺν Υἱῷ καὶ Πνεύματι. Δόξα σοι ὁ Θεός.*
19b 'Ο ἥλιος ἔγνω... *Τὸ αὐτό.*

(1) Publiés par I. Koukouzelos et d'autres, dans Théodore Phokaès, Ταμεῖον 'Ανθολογίας περιέχον ἅπασαν ἐκκλησιαστικὴν ἐνιαύσιον ἀκολουθίαν ἑσπερινοῦ, ὄρθρου, λειτουργίας, Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς καὶ τῆς λαμπροφόρου 'Αναστάσεως... 6e édition, Constantinople 1869, pp. 1-35.

20[a] Ἔθου σκότος... *Δόξα σοι Πάτερ ἀγέννητε, δόξα σοι Υἱὲ γεννητέ, δόξα σοι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ ἐκ τοῦ Πατρός ἐκπορευόμενον καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον, Τριὰς ἁγία δόξα σοι. Δόξα σοι ὁ Θεός.*
24[a] Ὡς ἐμεγαλύνθη... *Τὸ αὐτό.*
24[b] Πάντα ἐν σοφίᾳ... Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ... καὶ νῦν...

Le *deuxième type* d'anoixantaria est chanté selon une mélodie plus simple; les versets psalmiques sont pratiquement deux fois plus longs que dans le premier type, et les refrains se terminent toujours par un alléluia (1):

v. 28[b] Ἀνοίξαντος... *Δόξα σοι ὁ Θεός, Ἀλληλούϊα.*
29[b] Ἀντανελεῖς... *Τὸ αὐτό.*
30 Ἐξαποστελεῖς... *Δόξα σοι Πάτερ, δόξα σοι Υἱέ, δόξα σοι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Δόξα σοι ὁ Θεός, Ἀλληλούϊα.*
31 Ἤτω ἡ δόξα... *Δόξα σοι ἅγιε, δόξα σοι Κύριε, δόξα σοι Βασιλεῦ οὐράνιε. Δόξα σοι ὁ Θεός, Ἀλληλούϊα.*
32 Ὁ ἐπιβλέπων... *Δόξα σοι ἅγιε, δόξα σοι Κύριε, δόξα σοι Βασιλεῦ οὐράνιε, δόξα σοι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Δόξα σοι ὁ Θεός, Ἀλληλούϊα.*
33 Ἄσω... *Δόξα σοι τρισυπόστατε Θεότης, Πάτερ... Ἀλληλούϊα.*
34 Ἡδυνθείη... *Δόξα σοι Πάτερ ἄναρχε... Ἀλληλούϊα.*
35 Ἐκλείποιεν... *Δόξα σοι Πάτερ, δόξα σοι Υἱέ, δόξα σοι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Τριὰς ἁγία δόξα σοι. Δόξα σοι ὁ Θεός, Ἀλληλούϊα.*
35[c] Εὐλόγει... *Δόξα σοι Βασιλεῦ ἐπουράνιε... Ἀλληλούϊα.*
24 Ὡς ἐμεγαλύνθη... *Δόξα σοι Πάτερ ἀγέννητε... Ἀλλελούϊα.*
Δόξα καὶ νῦν.

Le *troisième type*, encore plus simple, réduit le nombre de refrains et omet l'alléluia (2):

v. 28[b] Ἀνοίξαντος... *Δόξα σοι ὁ Θεός.*
29[b] Ἀντανελεῖς... *Τὸ αὐτό.*

(1) Selon les Σύντομα μελοποιηθέντα παρὰ Θεοδώρου Φωκαέως, dans le Ταμεῖον de T. Phokaès, pp. 36-43; aussi dans la Μουσικὸς Πανδέκτης, édition Ἀδελφότητος θεολόγων ἡ ΖΩΗ, tome 1er, 2e éd., Athènes 1956, pp. 2-9.

(2) Selon Georges Raidestinos, dans Μουσικὸς Πανδέκτης, pp. 10-18.

30 Ἐξαποστελεῖς... *Δόξα σοι ἅγιε, δόξα σοι Κύριε, δόξα σοι Βασιλεῦ οὐράνιε, δόξα σοι ὁ Θεός.*
31 Ἤτω... *Τὸ αὐτό.*
32 Ὁ ἐπιβλέπων... *Δόξα σοι Πάτερ, δόξα σοι Υἱέ, δόξα σοι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Τριὰς ἁγία δόξα σοι. Δόξα σοι ὁ Θεός.*
33 Ἄσω τῷ Κυρίῳ... *Τὸ αὐτό.*
34 Ἡδυνθείη... *Δόξα σοι Βασιλεῦ ἐπουράνιε...*
35 Ἐκλείποιεν... *Δόξα σοι τρισυπόστατε Θεότης...*
35c Εὐλόγει... *Δόξα σοι Πάτερ ἄναρχε...*
24 Ὡς ἐμεγαλύνθη... *Δόξα σοι Πάτερ ἀγέννητε...*
Δόξα καὶ νῦν.

Le premier type d'anoixantaria est le plus complet. Il possède dix refrains, chacun d'eux est répété une fois. Le premier et le troisième refrains sont identiques: « Gloire à toi, ô Dieu »; la même acclamation d'ailleurs termine chacun des autres refrains plus longs. En fait, on arrive à la persuasion que les refrains longs ne sont que des développements de cette acclamation originale.

On peut même se rendre compte de l'existence de plusieurs stades de développpement. Ainsi, le quatrième refrain: « Gloire à toi, Saint; gloire à toi, Seigneur; gloire à toi, Roi céleste; gloire à toi, ô Dieu », reçoit l'insertion: « Gloire à toi, Esprit Saint », et forme le cinquième refrain.

Pareillement le deuxième: « Gloire à toi, Père; gloire à toi, Fils; gloire à toi, Esprit Saint; gloire à toi, ô Dieu », est prolongé pour former le huitième, par l'insertion: « Trinité sainte, gloire à toi ».

On accordera facilement que le septième: « Gloire à toi, Père sans commencement, etc. » et le dixième: « Gloire à toi, Père non engendré, etc. » ne sont que des nouveaux développements du deuxième.

Ces constatations font penser aussi, de leur part, à un stade original plus simple. Nous reviendrons à cette question lorsque nous commenterons les textes de Syméon de Thessalonique.

La répétition de chacun des refrains montre que le chant était exécuté par deux chœurs; c'était donc à l'origine un chant antiphoné (1).

Le deuxième type d'anoixantaria a comme différence fondamentale par rapport au premier l'addition d'un alléluia à la fin de

(1) Pour le chant antiphoné chez les Byzantins, voir *La psalmodie dans le rite byzantin*, dans *Proche-Orient Chrétien* XV (1965), pp. 113-22.

chaque refrain. Les refrains qu'on y utilise sont les mêmes qu'au premier type, mais, sauf pour le premier, on omet la répétition en doublant la longueur des stiques. Il s'agit donc d'une abréviation du premier type par exclusion de l'antiphonie.

Le troisième type possède sept refrains au lieu de dix (refrains 1, 4, 8, 9, 6, 7, 10 du premier type). Seuls les trois premiers sont répétés, donc antiphonés. Il est possible que les refrains répétés ici, les plus simples, aient été les premiers développements du refrain initial: « Gloire à toi, ô Dieu ».

Témoignages de Syméon de Thessalonique.

Quelle est l'origine de ces refrains? Syméon de Thessalonique en parle à deux reprises, à propos des vêpres monastiques — vêpres actuelles — et des vêpres chorales de Constantinople. Considérons d'abord le second passage:

> Maintenant nous parlons des vêpres. Le prêtre, après avoir prononcé la bénédiction [initiale], récite la litanie de la paix en entier, inclus la [demande]: « Aide-nous, sauve-nous, aie pitié de nous ». Alors les psalmistes chantent: « Et exauce-nous. Gloire à toi ô Dieu ». Il faut chanter une telle phrase, qui contient en même temps supplication et glorification de Dieu. La première [est prise] au psautier: « Tends l'oreille, Seigneur, et exauce-moi » (ps 85,1); la deuxième au chant des anges: « Gloire à Dieu dans les hauteurs (Lc 2,14), et « Le ciel et la terre sont pleins de ta gloire » (Is, 6,3) et « Bénie soit la gloire du Seigneur » (Ez 3,12). Le prêtre dit ensuite: « [Faisant mémoire] de la très sainte, immaculée » et à haute voix loue la Trinité divine: « Car à toi convient la gloire, l'honneur et l'adoration ».
>
> On dit alors le psaume entier avec le [refrain] « Gloire à toi, ô Dieu » ... [628 A] C'est pourquoi ce psaume: « Tends l'oreille, Seigneur » (ps 85) est dit en entier verset par verset par les deux chœurs, et le « Gloire à toi, ô Dieu » [est ajouté] à chaque verset... [629 A] Ensuite on chante le « Gloire », et l'autre chœur « Maintenant », avec le « Gloire à toi, ô Dieu » [1].

Ce passage nous apprend que le « Gloire à toi, ô Dieu » était le refrain du ps 85 à Constantinople [2]. La curieuse intonation du

[1] *De Sacra Precatione*, chap. 347 (*PG* 155, 625CD-628A).

[2] Quelques exemples de la façon de le chanter dans O. Strunk, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, dans *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1955-56), pp. 182, 184.

psaume avant la fin de la synaptie, pratiquée dans l'office de Sainte-Sophie (1), a été due peut-être au désir de donner au prêtre le temps nécessaire pour prononcer la prière correspondante à voix basse. On voit aussi que le chant était exécuté à deux chœurs, ce qui indique un ancien chant antiphonné.

L'autre passage de Syméon se réfère aux vêpres monastiques, c.-à-d. à l'office actuel:

> Si c'est un jour ordinaire, on dit en entier le psaume qui bénit le Seigneur (ps 103), qui raconte toute son activité créatrice et lui rend grâces pour tout; car à la fin de la journée il faut rendre grâces pour tout.
>
> Si c'est un jour de fête, [on dit] jusqu'à « Tu ouvres la main » (v. 28b), et alors il est chanté solennellement par tous, et tous à chaque stique glorifient la Trinité qui a crée l'univers (2).

Ce texte témoigne de l'existence au XVe siècle d'un usage semblable au chant des anoixantaria actuels. On commençait au même verset du psaume, mais nous ne savons pas si les refrains étaient ceux qu'on chante aujourd'hui. En tout cas, il faudrait se demander si cet usage, qu'on trouve seulement dans l'aire d'influence constantinopolitaine, n'a pas eu son origine dans un transfert aux vêpres monastiques de l'emploi du refrain « Gloire à toi, ô Dieu » dans les vêpres chorales. Le texte actuel des anoixantaria, est certainement un développement de l'ancien refrain « Gloire à toi, ô Dieu ».

Pourquoi commencer le chant du refrain au verset « Tu ouvres la main »? Si l'on accepte l'hypothèse de l'adaptation de la manière d'exécuter le chant du ps 85 au psaume 103, la différence de longueur des deux psaumes expliquerait qu'on ait pris seulement une partie du ps 103 — à peu près équivalente à la longueur du ps 85, pour être accompagnée de refrains. Les vingt stiques contenus dans les vv. 28b-35 du ps 103 (dix refrains répétés), correspondent probablement aux dix-sept versets du ps 85.

(1) Cf. les descriptions des offices faites par SYMÉON, *op. cit.*, ch. 347 et 349 (*ibid.*, 624-33; 636-41). Les manuscrits musicaux indiquent l'intonation de la même façon.

(2) *Ibid.* chap. 331 (*PG* 155, 597 B).

Un usage russe.

Selon certaines éditions musicales russes, le chant du ps 103 comportait la réponse du peuple au moyen de trois refrains différents:

1) A partir du début du psaume: « Bénis, mon âme, le Seigneur », le refrain: « Béni es-tu, Seigneur », inspiré du premier verset.

2) Au verset 4: « Tu prends les vents comme messagers », on commençait à répondre par le refrain: « Tes œuvres sont admirables, Seigneur », inspiré du verset 24.

3) Dès le verset 24b: « Toutes avec sagesse tu les fis », le refrain: « Gloire à toi, Seigneur, qui as tout créé », inspiré du verset 31, prenait sa place jusqu'à la fin du psaume.

Une de ces éditions (1) offre trois possibilités pour ce genre de chant, selon trois tons différents. Le psaume est raccourci de la façon suivante:

Ton orné: vv. 1^a, 1^b, 1^c, 6^b, 10^b, 24^b, Gloire au Père.
Ton de Kiev: vv. 1^a, 1^b, 4, 28^b, 24^b, Gloire au Père.
Ton grec: vv. 1^a, 1^{a-b}, 1^c, 6^b, 10^b, 24^b, Gloire au Père.

La présence d'un ton grec pourrait indiquer qu'il s'agit de l'adaptation slave d'un ancien usage byzantin, maintenant perdu. On ne peut pas, pourtant, les identifier avec ceux dont parle Syméon: en effet, ils ne commencent pas à être chantés au verset 28b: « Tu ouvres ta main »; ensuite, bien qu'ils fassent mention du Dieu créateur, ils n'ont pas le caractère trinitaire que Syméon reconnaît aux refrains constantinopolitains.

III. – La grande synaptie

La récitation du psaume introductoire étant achevée, le diacre récite la grande synaptie ou litanie de la paix (τὰ εἰρηνικά), ainsi appelée parce qu'elle commence par les mots ἐν εἰρήνῃ et ses trois premières demandes implorent la paix. Les demandes sont au nombre de douze.

(1) *Obichod notnago pjenija upotrebitel'nych tserkovnich rospjevob,* 1ère partie, Moscou 1902.

Jadis le prêtre concluait cette litanie par une prière, qui se trouve aujourd'hui parmi les sept prières vespérales récitées par lui à voix basse pendant la lecture du psaume introductoire 103. De nos jours, le prêtre se contente de chanter la doxologie finale de la prière, sous forme d'ecphonèse.

D'après ce que nous savons de la structure ancienne de l'office du soir à Antioche et à Jérusalem, il est clair que les supplications litaniques se plaçaient à la fin du lucernaire ([1]). Elles constituent d'ailleurs un élément de prière non monastique, mais typiquement populaire, qui supposait toujours la présence de l'évêque dans une célébration cathédrale. La grande synaptie actuelle n'est donc pas à sa place ici. De fait, elle devrait précéder la litanie des demandes (αἴτησις), qui est son complément naturel.

Avoir placé la synaptie à cet endroit est en rapport avec la récitation de la première prière vespérale, qui occupait cette place. Lorsque les prières commencèrent à être récitées à voix basse, l'ancienne invitation « Prions le Seigneur » fut développée en une synaptie, généralement petite, pour donner au prêtre le temps nécessaire de prononcer la prière.

Dans l'ancien Horologion de Grottaferrata ([2]) apparaît une pratique qui est peut-être intermédiaire entre l'usage actuel et un autre plus ancien: la grande synaptie est prescrite après le ps 103 seulement les jours de fête; les autres jours on récitait une petite synaptie.

IV. Le cathisme du psautier

Après la récitation de la synaptie, on passe à la stichologie (psalmodie) d'une section majeure du psautier (*cathisme*). Les *staseis* ou sections mineures qui au nombre de trois composent un cathisme, sont séparées les unes des autres par *Gloire au Père* ... *Maintenant et à jamais* ... *Alleluia, alleluia, alleluia. Gloire à toi ô Dieu* (3 fois). *Kyrie eleison* (3 fois); de nouveau *Gloire au Père* ... *Maintenant et à jamais* ... La troisième stasis se termine simplement par le dernier *Alleluia, alleluia, alleluia. Gloire à toi, Seigneur!*

([1]) Cf. l'article *Quelques documents anciens*, cité ci-dessus, p. 248 note 4

([2]) Ed. 1677, p. 141.

La répétition du *Gloire au Père* dans ces formules intercalaires pose un petit problème. On peut être sûr que le premier termine une stasis et que le second ouvre la stasis suivante, car on voit que la troisième stasis est terminée par le *Gloire à toi, Seigneur!* Encore, lorsqu'à la Liturgie des Presanctifiés on intercale des petites synapties entre les staseis, elles sont placées entre les *Gloire à toi, Seigneur*, et le *Kyrie, eleison*. Ceci indique que le *Kyrie eleison* et le *Gloire au Père* qui suivent s'unissent à la stasis qui suit. Nous aurions ici un cas semblable à celui que nous avons analysé en parlant des prières initiales. c.-à-d. au *Kyrie eleison* (12 fois) et le *Gloire au Père* qui précèdent le *Venez adorons* et que nous avons considéré comme un ancien début d'office. Le *Gloire au Père* aurait donc été une formule d'ouverture non seulement pour le début des offices, mais aussi pour les sections internes de celui-ci. Le même phénomène se rencontre chez les Syriens et les Maronites: l'office de l'encens, p. ex., qui se trouve au milieu des vêpres, reçoit un nouveau commencement dans un *Gloria Patri*, qui ajourd'hui est souvent masqué sous la forme de Prooemion (1).

Distribution des cathismes: usage actuel.

La distribution de la psalmodie cursive dans les offices byzantins a été étudiée ailleurs (2). Nous résumons ici ce qui se réfère à l'office du soir.

Selon les livres actuels, il faut distinguer dans l'année trois périodes, comportant chacune une distribution différente du psautier dans l'office: la période de l'été, depuis le dimanche après Pâques jusqu'à l'octave de l'Exaltation de la Croix (21 septembre): la période d'hiver, depuis le 22 septembre jusqu'au dimanche de Carnaval (3); le Carême.

Pendant la période d'été, chaque jour de la semaine, sauf le dimanche, possède un cathisme du psautier à vêpres: lundi, le 6ème cathisme; mardi, le 9ème; mercredi, le 12ème; jeudi, le 15ème; vendredi, le 18ème; samedi, le 1er. Ces cathismes sont assignés en

(1) Cf. « *Sedre* » *et prières connexes*, cité à p. 255, n. 1; aussi *Trois recueils anciens de Prooemia syriens*, dans *OrChristPer* XXXIII (1967), pp. 457-82.

(2) Article cité ci-dessus, p. 250, note 2.

(3) A vrai dire, jusqu'au dimanche du Fils Prodigue; les deux semaines avant le Carême suivaient le cours d'été; *art. cité*, p. 329.

fonction de ceux du nocturne, et le psautier entier est récité ainsi au cours d'une semaine.

Pendant l'hiver, le cathisme des vêpres passe au nocturne, et le soir on récite chaque jour le 18ème (pss 119-133), sauf le samedi où, comme d'habitude, on commence le psautier par le cathisme 1er. Comme pendant l'été, le dimanche n'a pas de psalmodie cursive à vêpres.

En Carême, on récite le psautier deux fois par semaine; la distribution des cathismes dans les heures de l'office est donc bien différente de celle du reste de l'année; à vêpres, cependant, on suit la même norme que pendant l'hiver.

La récitation cursive du psautier cesse le jeudi saint et ne reprend que le samedi après Pâques, où le soir on recommence le cycle d'été avec la récitation du cathisme 1er.

Usages anciens.

Le cursus actuel, basé pendant l'année sur le principe de la récitation de tout le psautier au cours d'une semaine, n'était pas celui de Stoudios ou de l'Evergétis, monastères qui cependant suivaient la pratique de Saint-Sabas [1].

Dans ces monastères, la période d'été s'étendait depuis le dimanche après Pâques jusqu'à l'Exaltation de la Croix (14 septembre). Pendant cette période, le samedi soir on récitait le cathisme 1er, mais aucun des autres six jours n'avait de psalmodie cursive à vêpres. Le psautier était récité en trois semaines.

Pendant l'hiver — depuis le soir du 16 septembre jusqu'au dimanche de Carnaval — on suivait le cours actuel d'été, sauf les jours sans solennité pendant le Carême de Noël, où l'on omettait le cathisme à vêpres, parce qu'on en insérait un à Tierce, Sexte et None.

Le cursus de Carême était celui d'aujourd'hui, mais on supprimait le cathisme à vêpres (sauf le premier lundi), à cause de la célébration de la Liturgie des Présanctifiés.

Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur de Messine (a. D. 1131) [2] prescrit toujours — été, hiver et Carême — le cathisme

[1] Cf. l'article cité dans les deux notes précédentes.

[2] Ed. M. ARRANZ, *Orientalia Christiana Analecta* 185, Rome 1969, pp. XLIV, 329. Selon J. LEROY, *La date du Typicon de Messine et de ses manuscrits*, dans *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, N.S., vol. 24 (1970), pp. 39-55, le cod. *Messin. gr. 115* serait une copie du XIIIe siècle.

1er le samedi soir. Le dimanche soir, pas de cathisme pendant l'année, cathisme 18ème pendant le Carême. Les jours de lundi à vendredi on récitait pendant l'année le cathisme 18ème deux fois par semaine, temps pascal inclus, les autres jours rien. En Carême, excepté le premier lundi (cathisme 18ème), aucune psalmodie à vêpres, à cause sans doute de la célébration des Présanctifiés.

La moitié environ des jours de l'année n'avaient pas de psalmodie à vêpres dans le monastère de Messine.

Déclin de la psalmodie vespérale.

Il ressort de ces données que, même dans les monastères, la synaxe monastique vespérale n'était pas considérée comme la partie principale de l'office du soir. On la laissait tomber sans trop de difficulté lorsque, pendant l'été, la nuit était courte, ou lorsqu'un office plus populaire, tels les Présanctifiés, venait s'ajouter aux vêpres.

Quant aux célébrations dans les églises séculières, voici la plainte de Syméon de Thessalonique à propos de la psalmodie dans l'office choral, supprimée excepté en Carême et réduite à un seul psaume le samedi soir:

> Auparavant, on disait le psautier à vêpres, comme on fait encore aujourd'hui aux matines. Les monastères, imitant ceci, disent un cathisme aux vêpres et deux à la suite aux matines. Mais à présent dans les vêpres chorales, par faiblesse et négligence on ne dit pas les antiphones du psautier, sauf pendant le Saint Carême, et en plus, bien que seulement à Sainte-Sophie [de Thessalonique], chaque samedi soir. Mais même ici, à cause des murmures de quelques paresseux, nous avons décidé qu'on dise seulement le « Heureux l'homme » (ps 1) un seul psaume, avec mélodie selon le mode. Pendant le carême on dit, comme d'habitude, six antiphones ou bien seulement un cathisme (1).

A propos des vêpres monastiques, il affirme:

> Si c'est un jour de fête, après les refrains trinitaires [du ps 103] et la synaptie, on chante les trois premiers psaumes du psautier (2).

(1) *De Sacra Precatione*, ch. 347 (*PG* 155, 628D-629A).
(2) *Ibid.*, Ch. 332 (*ibid.*, 597C).

Ce passage semble affirmer que seulement les jours de fête il y avait une psalmodie. D'ailleurs, l'ancien cathisme (pss 1-8) du samedi soir avait été réduit à trois psaumes; ceux-ci étaient pourtant chantés, non récités, ce qui suppose une influence cathédrale sur la praxis monastique. Une telle coutume est conservée en partie chez les Slaves et les Roumains, où le samedi soir on chante solennellement quelques versets des trois premiers psaumes du psautier. L'édition musicale « Rânduiala Vecerniei », par exemple, publiée en 1883 (1), réduit les versets psalmiques aux suivants: ps 1,1a.6; ps 3,12d; ps 3,8a.9; *Gloire au Père...*

Les petites synapties.

Si l'on supprime la récitation des psaumes, on passe directement de la grande synaptie aux psaumes vespéraux. Dans le cas contraire, une fois la psalmodie achevée, le diacre dit une petite synaptie que le prêtre conclut par une doxologie. Selon le Typicon russe, seulement aux vêpres plus solennelles, p. ex. celles des dimanches ou celles qui sont suivies de la Liturgie, on dit une petite synaptie après chaque stasis du psautier (2).

Les petites synapties éparses au long des célébrations sont un phenomène bien connu. En général, on peut dire qu'elles ont pris la place des prières sacerdotales, comme il a été exposé ailleurs (3).

Nous espérons traiter dans un prochain article de la deuxième partie des vêpres byzantines, le lucernaire ecclésiastique.

Juan Mateos S.J.

(1) *Rândueala Vecerniei de sâmbătă sara pusă pe cele 8 glasuri*, éd. G. Musicescu, G. J. Dima, G. J. Gheorghiu, Jași 1883, pp. 88-90.

(2) Cf. Nikol'skij, *Posobie*, p. 193.

(3) Cf. *Évolution historique de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, dans *Proche-Orient Chrétien* XV (1965) pp. 337-39.

Aldobrando Baroncelli in Greece: 1378-1382

Four letters addressed by Aldobrando Baroncelli of Florence to Lorenzo Acciaiuoli were among seven letters from the Acciaiuoli family correspondence which were published by the Florentine Carmelite Ildefonso di San Luigi in 1781 (1). These four documents which were written in Greece during 1381 and 1382 have been overlooked, despite the light they throw on Greek affairs (2). Though the printed texts may be corrupt, there is no reason to doubt the genuineness of any of these seven documents which their editor, who himself apparently worked from copies, described as follows:

> Lettere familiari di Niccola Acciaiuoli gran Siniscalco del Re, e della Regina di Napoli, e di altri suoi congiunti impiegati in quella Corte. *Da MS. presso di me, intitolato, Notizie Istor. della Città di Firenze, T. 1. da c. 14. a 22.*

Presumably Ildefonso di San Luigi's papers were at one point in his Florentine convent of San Paolino, but the documents from this house now in the Archivio di Stato at Florence do not seem to include this manuscript (3), nor is it among the materials

(1) ILDEFONSO DI SAN LUIGI, *Delizie degli eruditi toscani,* XIV (Florence, 1781), 235-248.

(2) C. UGURGIERI DELLA BERARDENGA, *Avventurieri alla conquista di feudi e di corone: 1356-1429* (Florence, 1963), 69-70, did cite them but without realizing their importance.

(3) Judging at least by the indices to the Corporazioni Religiose Soppresse (Inventario no. 157) and to the Spoglio delle Cartapecore (Inventario no. 51).

from San Paolino preserved in the Biblioteca Nazionale at Florence [1].

The originals of the seven letters, which almost certainly were once part of the Acciaiuoli correspondence, are apparently lost. That part of the Acciaiuoli correspondence remaining in the Ricasoli-Firidolfi family archive in Florence contained parchments, donations and wills, together with a seventeenth-century register with copies of many letters, the originals of which are not with the other Acciaiuoli documents in the Laurenziana Library at Florence; in about 1932 there were some hundred pieces relating to Niccolò Acciaiuoli and his immediate descendants [2]. Buchon [3], Lampros [4], and Longnon and Topping [5] worked on and published documents from the Ricasoli archives, but none of them mentioned any of the seven missing documents, which are not now in that archive [6]. A large part of the Acciaiuoli correspondence finally reached the Biblioteca Laurenziana; this series, the *Carteggio Acciaiuoli* formerly in the possession of Lord Ashburnham, contains many fourteenth-century documents, among them a letter from Aldobrando Baroncelli to Lorenzo Acciaiuoli written in 1379, but it includes none of the seven letters published in 1781 [7]. Other parts of the Acciaiuoli archives

(1) It is apparently not recorded in the manuscript *Inventario dei Mss. dei Conventi Soppressi;* a volume from S. Paolino in this *fondo* (Ms. A. 3. no. 414) entitled *Discorso Della Città di Fiorenza, sua antichità ed Origine, con alcune notizie* does not contain the Baroncelli letters.

(2) É.-G. Léonard, *Histoire de Jeanne Ire, reine de Naples, comtesse de Provence: 1343-1382*, I-III (Monaco-Paris, 1932-1937), I, pp. xli-xliii. Although he collected the material, Léonard did not publish the fourth volume of his work, covering the period 1362-1382; in a letter dated 5 June 1958, he confirmed that he had found no new documents concerning Greek affairs for the years 1376-1381.

(3) Especially J. Buchon, *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronnies*, 2 vols. (Paris, 1843).

(4) F. Gregorovius - S. Lambros, *Historia tes poleos Athenon kata tous mesous aionas*, III (Athens, 1906), 143-229.

(5) J. Longnon - P. Topping, *Documents sur le régime des terres dans la principauté de Morée au XIVe siècle* (Paris – The Hague, 1969), docs. I-III.

(6) As Barone Luigi Ricasoli has most kindly confirmed.

(7) The Laurenziana *Carteggio* (Fondo Ashburnham 1830, *olim* 1751) has a Ms. inventory which states (pp. xxviii-xxix) that it does not contain the seven letters; they do not appear in this detailed

are now in the Archivio di Stato at Florence (1), and elsewhere (2).

The first three of the seven letters published by Ildefonso di San Luigi were addressed to Lapa Acciaiuoli:

1. Niccolò Acciaiuoli to his sister Lapa, dated Calanna, 8 September 1357, and Tropea, 14 September 1357; the letter contains no reference to Greece, and has been republished twice (3).
2. Francesco Buondelmonti to his mother, Lapa Acciaiuoli, dated Aversa, 10 December [1370] (4); one passage refers to Greece:

---

inventory of documents, nor were they found by scholars such as GREGOROVIUS, LÉONARD, and LONGNON.

(1) Corporazioni Religiose Soppresse, Convento no. 51: San Lorenzo al Galluzzo detto Certosa, sezioni 214-217 (*olim* 334-337); eg. LONGNON - TOPPING, docs. IV-VI, IX, XII. The Baroncelli letters are not in the archive of this *convento*.

(2) The *Privilegia Acciaiolae Familiae* in Athens, Gennadius Library, Ms. 95 (*olim* Phillipps Ms. 5671), does not contain the Baroncelli letters, as Mr. Francis R. Walton most kindly confirmed. The Acciaiuoli correspondence in the University of Pennsylvania Library, Mss. Lea 28 and 441 (*olim* Phillipps Ms. 21499), does not contain them either, as Dr. Rudolph Hirsch most kindly confirmed. The extensive indices under « Acciaiuoli » and « Buondelmonti » in the Poligrafo Gargani at the Biblioteca Nazionale, Florence, give no reference to the *Lettere familiari* used by Fr. Ildefonso.

(3) *Delizie*, XIV. 235-237; reprinted in L. TANFANI, *Niccola Acciaiuoli: studi storici* (Florence, 1863), 117 n. 1, and in LÉONARD, III. 614-616.

(4) *Delizie*, XIV. 238-240. The letter reports the marriage of Philip of Anjou, titular Emperor of Constantinople, to Elizabeth daughter of Stephen, brother of King Louis of Hungary: *Lo Imperadore si dice ha presa per moglie la Cugina del Re d'Ungheria, cioè Nipote a la Reina vecchia Ducana sua Matre, et già ha recercati li Napoletani suoi famigli, che l'accompagnino a Giara, non dice quando.* Papal dispensations for the marriage were issued on 8 and 13 January 1370; news of the marriage had *nuper* reached Avignon on 1 June 1371: texts in A. THEINER, *Monumenta Historica Hungariae*, II (Rome, 1860), 95-96, 107-108. The letter must date to 1370. The *Carteggio Acciaiuoli* contains three letters from Francesco Buondelmonti (Fondo Ashburnham 1830, cassetta II, nos. 182-184). The text of the first, to Giovanni Acciaiuoli from Ancona, 13 July 1360, is in V. BRANCA, « La prima diffusione del Decameron ", *Studi di filologia italiana* VIII (1950), 48. The other two were addressed to

Mess. Neri (Acciaiuoli) *si sta a Coranto* (Corinth), *nemico, secondo si dice, dell'Imperadore* (Philip of Anjou, titular Emperor of Constantinople), *et se questi volesse Coranto, non l'harebbe; hacci voluto mandare Lione, non so sel manderà. Anichino tornò a questi dì di Romania, portò lettere della Contessa* (probably Francesco's sister Maddalena Buondelmonti, wife of Leonardo Tocco, Count of Cephalonia), *et stavano bene, dice, e prova, ma ella no mi lo scrive.*

3. Leonardo Tocco, Duke of Leucadia and Count Palatine of Cephalonia, to Lapa Acciaiuoli, dated Naples, 28 May [1374]. On 19 May Leonardo reached Castellammare di Stabia near Naples from Cephalonia, where he had left his wife (Lapa's daughter Maddalena Buondelmonti) and their daughters, who were well. He had been sent from the Morea with other *signori* to offer the Principality of Achaea to Joanna of Anjou, Queen of Naples; the mission had not yet been carried out. The text has some relevance to Greek affairs [1]:

Reverenda, et carissima Madre. Da poi la felice salute. Sacciate come per la gratia di Dio Noi con tutta nostra Compagnia assieme achiegamo sani, e salvi a Castellamare a' dì xix. di Maggio, dove trovammo che Madama la Reina era a Nocera, et come seppe la nostra venuta, di presente mandò a noi Mess. Andrea di Fonto con molti de' suoi cavalli, e compagnia d'altri suoi Cortigiani, e volse che noi andassimo a la sua Maestà, et così facemmo, dove da essa gratiosamente, et effettuosamente fummo veduti, e ricevuti, facendosi assai allegra della nostra venuta: Et così da tutti altri Signori semo stati honoratamente ricevuti, tanto che più non si potria dire.

A Castell'a Mare vennono a noi molti Cavalieri di Napoli a farne festa, et carezze molte; e così ne rinfrescammo alcuni giorni, et venimmo a Napoli, dove da tutti siamo honorati, et veduti con tanta festa, e carezze, che più non si potria dire.

Lapa Acciaiuoli from Aversa, 4 December, and Naples, 16 December, almost certainly in the same year.

[1] *Delizie*, XIV. 241-242; for the date and details of this embassy, A. LUTTRELL, " Vonitza in Epirus and its Lords: 1306-1377 ", *Rivista di Studi bizantini e neoellenici* XI (= ns. I) (1964), 140.

In Calavria fummo alla Roccella, et loco trovando lo Conte, e la Contessa di Catanzano con tutti i loro figli a stare per la gratia di Dio bene, salvo che Pietro di Catenzano, che ne venne a scontrare, et a riceverne: Incontronne, et con lui era Simoncino, et Andrea, et assai honorata Compagnia, et grande: Assai consolatione havemmo con Madama di Catanzano, e grande allegrezza fece di nostra venuta con farne assai carezze, et per havere manco affanno, et per più nostra sicurtà da la Roccella con tutta nostra compagnia di Cavalieri, e Gentilhomini per terra venimmo a Briatico, et loco stemmo tanto, che la Galea, et due altri nostri legni armati giunsono a Bibona, havendo per spatio di x. giorni a lo detto loco tenute carezze quanto havessimo ricevuto a li proprii lochi nostri, e più; Et così havemo trovato in ciascuno loco dello Reame, dove havemo preso terra in questo viaggio.

A la partita nostra di Cifalonia lassammo la Duchessa, e le nostre figlie (1) star bene, et ogni giorno ne aspettiamo novelle: Preghemovi, che ne scriviate novelle di vostro stato, che noi semo assai desiderosi d'udirne spesso buone novelle a consolatione di noi.

Ancora non sapemo come sarà lunga, o corta la nostra stanza, et però non ve lo scrivemo: come piacerà a Madama la Regina, così faremo, proveduto, et hordinato che essa havrà a lo suo honore, et stato, al Principato della Morea; per la qual cosa semo noi con alcuni altri Signori venuti per parte dello Principato: Altro per mò non vi scrivemo; se non che se per noi si può fare cosa che vi piacerà, scrivetenelo, che noi siamo parati a ogni vostro piacere.

Salutate per nostra parte Mess. Francesco, et Madama Margherita, et Isau, et le vostre figlie: Iddio sia in vostra guardia.

Scritta in Napoli a di xxiix. di Maggio.

Dux Lucate, et
Comes Cephal. } Palatinus.

A tergo
Magnifice Mulieri Domine Lape
de Acciarolis de Florentia
Reverende et Charissime Matris nostre.

(1) *figlie:* the Tocco sons were presumably born after May 1374 (*infra*, 287).

Aldobrando Baroncelli, the author of the other four letters which were written in 1381 and 1382, served in Greece for some years. In November-December 1379 he drew up two *quaderni* listing the Greek incomes of Angelo and Lorenzo Acciaiuoli, while from Clarenza on 15 December 1379 he sent the first of his five surviving letters to Lorenzo Acciaiuoli, in which he gave a detailed account of Greek affairs (1). The language of all these documents presents difficulties and, in the absence of the originals and of the manuscript in which they had been copied and from which they were originally published, the four letters are here republished, without alteration, in the somewhat corrupted printed version in which they survive; the punctuation, capitals and accents were clearly not to be found in the originals (2). Baroncelli's letters and his *quaderni* are extremely important for the information they provide about prices, crops, estate management, trade and other aspects of the social and agrarian history of the Morea, but since these topics have been dealt with by Longnon and Topping, no attempt is made here to assess the letters from that point of view. The letters do throw much new light on the obscure events in the Morea during 1381 and 1382. The implications of this important new information should ultimately be worked out in the full context of the complicated history of Latin Greece in the later fourteenth century. The present work aims merely to make the texts as published more readily available, and to provide limited interim editorial annotations.

* * *

The Baroncelli family was well established in Florence, and important enough to have a finely decorated chapel in the church of Santa Croce. Some of the Baroncelli were bankers at Avignon and they had close connections with the Florentine families of Buondelmonti and Acciaiuoli (3). Salvestro Baroncelli

(1) The letter and one *quaderno* were printed in GREGOROVIUS-LAMBROS, III. 95-105, 129-132; all three are given, more accurately, in LONGNON - TOPPING, docs. X-XII.

(2) Very little of the punctuation supplied in the published text of Baroncelli's letter of 1379 (*ibid.*, doc. X) exists in the original.

(3) Limited information in J. GIRARD, *Les Baroncelli d'Avignon* (Avignon, 1957), and *Dizionario biografico degli Italiani*, VI (Rome, 1964), 434-444.

was a partner in the Acciaiuoli banking company [1] and in 1341, together with Jacopo di Donato Acciaiuoli and Manente di Gherardo Buondelmonti, he was acting as Niccolò Acciaiuoli's representative at Clarenza in the Morea [2]. Niccolò Acciaiuoli, who became the greatest figure in the Kingdom of Naples, had important family interests — landed, financial and commercial — both in Puglia and across the Adriatic in the Morea. Furthermore Manente Buondelmonti married Niccolò Acciaiuoli's sister Lapa, and in addition to two sons, Francesco and Esau, they had a daughter, Maddalena Buondelmonti; Maddalena married the Neapolitan Leonardo Tocco, Duke of Leucadia and Count of Cephalonia, who dominated the Adriatic islands as a kind of maritime marcher lord. It was in this Adriatic milieu between Southern Italy and Greece that Aldobrando Baroncelli found employment in the service of the Acciaiuoli and their Buondelmonti kinsmen. Although this group of Florentines had settled in the Neapolitan kingdom and married into its noble families, they remained Florentines and their interests were hard hit by the conflict which broke out between Florence and the papacy in 1376. Florentine goods and credits were seized at Avignon; the Florentines were expelled from Dubrovnik; in December 1377 the pope ordered the seizure of large quantities of Florentine cloth and merchandise in the Adriatic ports of Barletta and Manfredonia. Such moves had considerable effect, though they were often mitigated by the lenience of rulers like Queen Joanna of Naples, who published the interdict but never applied it strictly. Pope Gregory XI even relaxed his own decrees, and a papal bull of 24 January 1378 dispensed Angelo Acciaiuoli, Grand Seneschal of the Neapolitan kingdom, and all his family from the excommunications and penalties imposed on them [3].

A number of Florentines were able to circumvent the papal prohibitions by attaching themselves to the *passagium* of Hospitallers organized by Pope Gregory XI. In 1377 the Hospitallers

(1) *Cronica di Giovanni Villani*, ed. F. Dragomanni, IV (Florence, 1845), 95.

(2) Tanfani, 42.

(3) Details in R. Trexler, *Economic, Political, and Religious Effects of the Papal Interdict on Florence: 1376-1378* (Frankfurt, 1964), 78-84 *et passim;* Giovanni Baroncelli, banker and papal sergeant-at-arms, had his credits seized (*ibid.*, 40: table).

of Rhodes leased the Principality of Achaea from Joanna of Anjou, Queen of Naples and Princess of Achaea; they also acquired rights to the port of Vonitza in Epirus from Maddalena Buondelmonti who, following her husband's death, was acting on behalf of her small sons Carlo and Leonardo Tocco. Early in 1378 the Hospitallers reached Vonitza, but they were soon defeated by Ghin Boua Spata, the Albanian Lord of Arta, and their Master, Fr. Juan Fernández de Heredia, was captured and held to ransom (1). In order to sustain this *passagium* Gregory XI was compelled to grant a series of dispensations which permitted the Hospitallers to conclude the necessary commercial transactions with the Florentines, despite the interdict. The Hospitallers were, in fact, accompanied on their *passagium* by Francesco and Esau Buondelmonti, and the *regimen et expeditio* of their vessels was given to *Adebrandus* of Florence — Aldobrando Baroncelli (2). Baroncelli may himself have been involved in the campaign in Epirus, and thereafter he was concerned with the estates in the Morea which Angelo Acciaiuoli had inherited from his father Niccolò. Angelo had pawned part of his Greek lands, including Corinth, to Nerio Acciaiuoli, adoptive son of Niccolò and Lord of Corinth, while other lands were held by Lorenzo Acciaiuoli, possibly as Angelo's vassal (3).

The Hospitallers' concern was to defend the Morea, and they hired certain Navarrese mercenaries who had been stranded at Durazzo in 1376. The Navarrese, some of whom were also in the service of Nerio Acciaiuoli, attacked the Catalans of the

(1) R.-J. LOENERTZ, " Hospitaliers et Navarrais en Grèce, 1376-1383: régestes et documents ", *Orientalia Christiana Periodica* 22 (1956), 329-331, with amendments in A. LUTTRELL, " Interessi fiorentini nell'economia e nella politica dei Cavalieri Ospedalieri di Rodi nel Trecento ", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa: Lettere, storia e filosofia* II ser., 28 (1959), 322-324; A. ESZER, *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros* (Wiesbaden, 1969), 68-72, 143-146.

(2) Archivio Vaticano, Reg. Aven. 204, f. 139v, and LUTTRELL (1959), 323-324; the papal documents were exploited independently, and with greater detail, in TREXLER, 84-86, who studies them from the Florentine viewpoint and without utilizing the works on the Greek background (LOENERTZ, LUTTRELL, etc.) cited here.

(3) In addition to LONGNON - TOPPING, 194-195, see P. TOPPING, " Le régime agraire dans le Péloponnèse latin au XIVe siècle ", *L'Hellénisme contemporain* II ser., X (1956), 293-295.

Duchy of Athens from whom, probably early in 1379, they captured Thebes (1). Baroncelli's letter of 15 December 1379 (2) shows that the Hospitallers were maintaining the machinery of government in the principality, and that Angelo and Lorenzo Acciaiuoli's Greek estates were still functioning; it contained no mention of any Navarrese operating to the south of the Gulf of Corinth. In his letter Baroncelli, assuming that Lorenzo has not received four earlier letters, gives an account of events in Greece. Baroncelli's first piece of news was that the Hospitallers Fr. Domenico de Alamania (3) and Fr. Gautier de la Bastide, Prior of Toulouse, had arrived from Rhodes; Alamania had been made *bailli* or Governor of the Morea by the council of government and had formally received the banners (4). Despite the opposition of certain members, including Baroncelli himself, who feared that taxation was forcing the peasants off the land, the council

(1) Cf. K. SETTON, in *Cambridge Medieval History*, IV part 1 (2nd ed.: Cambridge, 1966), 420 note; ESZER, 74, accepts the date of 6 March 1378 for the fall of Thebes. The Hospitallers' relations with the Navarrese remain obscure.

(2) Text in LONGNON - TOPPING, doc. X, where the date is established as 1379, following the Angevin indiction which began on 1 September (ie. December, III Indiction, fell in 1379).

(3) LONGNON - TOPPING misleadingly refer to him as *Dominique d'Allemagne* and as *prieur* (ESZER calls him *Dominikus von Deutschland*). In fact, he was a leading Southern Italian Hospitaller who held various preceptories, including those of Naples and San Stefano Monopoli near Bari, and who had by September 1379 become Lieutenant in Italy of the Master of Rhodes: references in A. LUTTRELL, " Intrigue, Schism, and Violence among the Hospitallers of Rhodes: 1377-1384 ", *Speculum* 41 (1966), 34-35, 41. Alamania was at Clarenza in May 1379 (Royal Malta Library, Archives of the Order of St. John, cod. 48, f. 11v), and he carried out several important missions for the Hospital in Greece (LOENERTZ, 332, 335, 337 [as *de Bolunya*], 339-340; *infra*, 286).

(4) The previous *bailli*, the Hospitaller Fr. Daniele del Carretto, died at Clarenza: *Libro de los fechos et conquistas del Principado de la Morea*, ed. A. MOREL-FATIO (Geneva, 1885), 160. Carretto's death was known in Italy to have occurred *nuper* by 29 December 1378 (Archivio Vaticano, Reg. Vat. 291, f. 91v-92). On 23 September 1380 King Pedro of Aragon addressed the Hospitaller Priors of France and Toulouse as *pro eodem ordine aut eius magistro capitanei gencium armorum campi de la Morea:* text in A. RUBIÓ I LLUCH, *Diplomatari de l'Orient català: 1301-1409* (Barcelona, 1947), doc. 425. LOENERTZ' article made no use of this letter; LONGNON - TOPPING ignore LOENERTZ' article.

decided to impose a new *cholta* of 15,000 florins (1). In addition to the financial and business details of his stewardship, Baroncelli's letter gave incidental news of various significant personalities. Busone da Fabriano, an old servant of the Acciaiuoli, who had been *bailli* in the principality in about 1360 (2), was involved in financial dealings with the new *bailli* and had become a Hospitaller (3); John Lascaris Calopheros, who was concerned in some way with the affairs of the Hospital and of the Morea, was in Rhodes (4); Maddalena Buondelmonti, regent at Cephalonia, had put her *galeotta* to sea, and her brother, Esau Buondelmonti, had arrived at Clarenza with two ressels on his way to fetch his wife (5); Fr. Domenico de Alamania would possibly send Baroncelli to Angelo and Lorenzo Acciaiuoli, because " he did not wish to trust anyone else", which may have meant that Alamania hoped to raise money from the Acciaiuoli in Italy to pay for the ransom of the Master of the Hospital and to defend the Morea (6).

(1) Note that Alamania's accounts of August 1381 showed that a *capinico* of 9000 ducats had been raised in the principality (text in LOENERTZ, 351).

(2) In addition to the references to Busone noted in LONGNON - TOPPING, 152, 196-198, 206-207, 213-214, see texts in GREGOROVIUS - LAMBROS, III. 124; LÉONARD, III. 651-652.

(3) Busone was at Rhodes as a Hospitaller on 24 February 1382 (Malta, cod. 321, f. 205).

(4) In addition to ESZER, 75-76 *et passim*, see D. JACOBY, " Jean Lascaris Calophéros, Chypre et la Morée ", *Revue des études byzantines* 26 (1968), 207 *et passim*.

(5) Isau's bride-to-be is not named, and nothing else is known of any such marriage; cf. S. CIRAC ESTOPAÑAN, *Bizancio y España: El legado de la basilissa María y de los déspotas Thomas y Esaú de Joannina*, I (Barcelona, 1943). Isau went to Epirus with the Hospitallers in 1378 (*supra*, 280); he was captured with them at Arta and became the prisoner of Thomas Preljubovich, Despot of Jannina: LAONICUS CHALCOCANDYLES, *Historiarum Demonstrationes*, I, ed. E. DARKÓ (Budapest, 1922), 197. By December 1379 he was free again.

(6) *Infra*, 286; cf. LONGNON - TOPPING, 196 n. 6. Other *addenda* to LONGNON - TOPPING: Andronico Asan Zaccaria had been *bailli* in about 1375 (*Libro de los fechos*, 156); on Janni Misito, see *infra*, 294; on Jacomo, Lord of Tzoya, see A. LUTTRELL, " The Latins of Argos and Nauplia: 1311-1394 ", *Papers of the British School at Rome* 34 (1966), 39, 44, 48-49, 53-55. Correct LUTTRELL (1959), 324, where it is wrongly assumed that the phrase *chapitano della Morea* referred to the captain of the Hospitallers.

By April 1381 the situation had changed significantly, and the Navarrese were active south of the Gulf of Corinth. With the progressive collapse of Angevin government both in Italy and in Achaea, and the consequent incursions of the militarily powerful Navarrese mercenaries, the Hospitallers, who faced serious financial difficulties, were abandoning the principality and Queen Joanna had recently appointed a new *bailli*. The Navarrese were already in the Morea, extorting money from the Hospitallers who were unable to control them. The Buondelmonti at Cephalonia and Aldobrando Baroncelli, as the agent of Angelo and Lorenzo Acciaiuoli, looked for support to Nerio Acciaiuoli, and Esau Buondelmonti travelled to see Nerio at Corinth. A year later the Hospitallers had gone and the Navarrese were in control; the Viscount of Rocaberti, who had been sent from Spain by the King of Aragon, had saved Athens from Nerio Acciaiuoli and the Navarrese, and had made a truce with both. Queen Joanna of Naples had been overthrown by Charles of Anjou-Durazzo who became king, while the claims of Jacques de Baux to the Principality of Achaea had been recognized by the Navarrese. The result was chaos in Greece. In April 1382 Baroncelli reported that Janni Misito, the Grand Marshal, was in prison. In June and July Baroncelli wrote that the Navarrese were attacking Angelo Acciaiuoli's possessions, while he himself visited Nerio, no longer the accomplice of the Navarrese, at Corinth to enlist his support for an abortive Buondelmonti scheme to attack Jacques de Baux and the Navarrese with the assistance of King Charles of Naples. In the event the Navarrese retained control of the Morea (1). Aldobrando Baroncelli, for his part, continued to serve his patrons; in 1388, for example, he was travelling from Cephalonia to Angelo Acciaiuoli in Puglia on business connected with the proposed

(1) For the state of the question, see K. SETTON, *Catalan Domination at Athens: 1311-1388* (Cambridge, Mass., 1948); additional materials, references and amendments in LOENERTZ, 337-349; ESZER, 74-83; A. LUTTRELL, " La Corona de Aragón y la Grecia catalana: 1379-1394 ", *Anuario de estudios medievales* VI [forthcoming]; and *infra*. The substance of the purely historical part of A. BON, *La Morée franque: recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la principauté d'Achaïe (1205-1430)*, 2 vols. (Paris, 1969), was apparently completed in 1951; subsequent amendments are incomplete and much of the historical material requires revision.

marriage of Nerio Acciaiuoli's daughter Francesca to Angelo's son [1].

* * *

Letter I, pp. 245-247: 27 April (1381)

[1] Magnifico Domino. Dapoi la debita raccomadatione. In questo dì per un Navilio d'Otranto vi scrissi simile, per questa v'avviso chom'io imprimieri dell'une patte per Simone Rondinelli, io non ne ho potuto havere; sì che il cangio suo non riuscirà salvo: se esso mi scrivesse che io gli accattasse delle nuove, insino da mò io l'agio scritto, adesso non so che mi rispondere.

[2] Con fra Domenico parlai, dice li suoi denari non aspetta se non di Settembre, si che per mò non faria sangio, salvo se voi fossi contento d'havergli al tempo ch'io dico; di ch'io vedendo così, sì mi parto, e vado a Modone, et là per la via di Puglia, o di Napoli ve li manderò o per cangio, o in seta, o in quella maniera, che vedrò che sian più salvi.

[3] Isau si parte hoggi di quà, et va a Coranto per essere con lo Duca dell'Arcipelago, et seguire il Matrimonio, et staranno là più dì, di ch'io chora io farò a Modone, et cercherò di spacciarmi degli dinari, et poi me ne andrò per Terra a Coranto, et saremo insieme, et vedremo se Mess. Neri vorrà seguire quello dice, e così habbiamo ordinato in sembra con Isau.

[4] Mess. Neri si ha accattato il Duca mio per xxx. m. fiorini, e pagati i mezzi, et li altri mezzi per tutto Maggio, c'ha ricevuto risine ella levadia, (*così*) c'ha soldati i Navarresi, ch'erano con Giancho per viij. m. fiorini a servigio di questo Maggio insino a l'altro, cioè un Anno, et ha mandato per Turchi, che vuole fare il guasto a Setine, se non si rendono, che insino a mò non si vogliono dare.

[5] Il Paese si contenta male di Mess. Marchesano, ma pure converrà loro riceverlo da poi Madama lo comanda, ma per ancora non li hanno assignate le bandiere, et so ha presa per mogliera la figlia del Dispoto Ispada, et ha havuto di dota ducati viij. m. i quali de' dare il gran Mastro, forse per avventura dimorrà ad haverli.

[1] Text in Gregorovius - Lambros, III. 119.

[6] Mess. Marchesano ha portata la mogliera a Nepanto, e là vole, che stia.

[7] Signor mio i Navarresi dipoi mi partì hanno fatto molto più dannaggio, chen prima, ed hanno preso da lo Sprone il vino tutto, e sale la maggior parte, et habitano allo Sprone, e hanno mal conciato le case de' Villani: Ancora in Chiarenza habitano per tutto, e in casa vostra assai, e non vi hanno lassato biada, nè legname, e ancora Porti, e Tettora dirupate per havere il legname, sì che a voi ne è seguito gran danno, per avventura vie più, che non stimate, e niuno rimedio non ci si mette, se non di parole. Il Gran Commendatore fa per certo quanto può, et spetialmente di difendere le vostre.

[8] Egli è venuto hoggi un Velier di Rodi, e dice che l'altro viene hora, saranno alla prova se passeranno i Navarresi: Il Gran Commendatore dice che aspetta due Frieri, che gli portano denari, in questi paesi debbono venire alle mani de' Bonciani; sicchè io vi ricordo, che voi diciate a lo Mezza, e ancora lo scriva esso a Napoli, che se denari hanno in mano di persona, li voglia quà che li vi dia, e voi me li mandate a pagare a me.

[9] Raccomandomi sempre alla S. V. Scritta a Chiarenza a' dì xxvij. d'Aprile... Inditione...

Vostro servitore
Aldobrando.

[10] Sacciate Sig. mio, che le sei Galere, che passarono de' Genovesi per Natale erano in Levante, posono a lo Grigio, ch'è in mezzo tra Modone, e Corone, et sì v'hanno fatto grande dannaggio, hanno presi huomini, e bestiame, e biade, e vino, malamente hanno corso quello Casale: se vi pare ne fate mentione al Consolo de' Genovesi, che è a Barletta.

[11] E mi pare che i Navarresi non sieno atti a passare in Ponente, ma mi pare voglino passare inverso Drusa per guastare l'avanzo del paese: Haremo secondo io veggio di quà travagli assai dipoi che ci ha niuno altro remedio.

A tergo
Magnifico Sig. mio Lorenzo di Acciaioli
suo Domino Reverendissimo.

[1] Simone Rondinelli was probably kinsman to Bartolomeo Rondinelli, who was Baron of Chalandritsa in 1357 (Longnon-Topping, 133 n. 3).

[**2**] Following their defeat in Epirus the Hospitallers needed money to ransom their Master and to defend the Morea. They borrowed at least 2000 ducats from Centurione Zaccaria, Grand Constable of Achaea, all but 180 of which had been repaid by 6 April 1382 (Malta, cod. 321, f. 219v). The accounts of 24 August 1381 mentioned 1500 ducats received from Zaccaria, various sums repaid to Nerio Acciaiuoli, and 4500 ducats received from Isabelle de Lusignan, widow of Manuel Catacuzenus (text in LOENERTZ, 350-355). A document of 6 April 1382 shows that Isabelle advanced a total of 9500 ducats: Malta, cod. 321, f. 235, published by D. ZAKYTHINOS, in *Revue des études grecques* 49 (1936), 73-75. Some time before 25 February 1382, the Hospitallers repaid Nerio, through Giovanni Corsini of Florence, a further 3000 florins; these redeemed their *baiulia duchatus athenarum* which had been pledged *(obligata)* to Nerio (Malta, cod. 321, f. 232v). Baroncelli's letter of 15 December 1379 mentioned the possibility that Fr. Domenico de Alamania would send him to Lorenzo and Angelo Acciaiuoli, possibly in an attempt to raise a loan (*supra*, 282). The present letter reinforces the possibility that the Hospital had borrowed from Lorenzo, since in April 1381 Alamania was apparently in Clarenza, where he told Baroncelli that he was not expecting his money before September, so that for the time being he would not change the money, provided that Lorenzo was content to have it at a later time. On the other hand, the accounts which were presented by Alamania, who was responsible for the Hospital's financial operations in Greece, and which were approved at Rhodes on 24 August 1381 mentioned repayments to Centurione Zaccaria, Isabelle de Lusignan, Nerio Acciaiuoli and others, but not to Lorenzo (text in LOENERTZ, 350-355). Possibly the repayment was in fact made later, in September as suggested, for on 20 September 1381 Alamania was about to leave Rhodes as captain of a galley bound for Cephalonia, with instructions to return to Rhodes after not more than eight days (Malta, cod. 321, f. 213v).

[**3**] Esau Buondelmonti is leaving Clarenza to join Niccolò dalle Carceri, Duke of the Archipelago, at Corinth where there will be a marriage, presumably that of Niccolò.

On 28 October 1372 the Venetians wrote to Leonardo Tocco, Count of Cephalonia, saying that they could provide galleys

for the forthcoming wedding *(pro cellebrandis nuptiis et sponsalis matrimonii)* of Leonardo's *primogenita*, who had been betrothed to the *iuvenis* Niccolò dalle Carceri, only if the galleys were not needed in the Aegean (Venice, Archivio di Stato: Misti, xxxiv, f. 32). K. Hopf, *Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf unsere Zeit*, II (Leipzig, 1868), 29, without sources, assumes that the *primogenita* was Petronilla and that the marriage took place in 1372; Luttrell (1964), 140, follows his assumption. Tocco certainly had a daughter by 1362 (text in Buchon, II. 207) and more than one by 1374 (*supra*, 277 n. 1), but it is doubtful whether either can have been at all old then; in about 1377 their brother Carlo was very young and the younger brother Leonardo was still at the breast: G. Schirò, " Struttura e contenuto della cronaca dei Tocco ", *Byzantion* 32 (1962), 208. Leonardo had a daughter named Petronilla who married Niccolò Venier: text in C. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge*, I (Paris, 1880), 34-36. Apparently Petronilla was the *primogenita* and her marriage had been postponed until 1381, when she would have been about twenty. Presumably she married Niccolò Venier after Niccolò dalle Carceri's death in 1383, but not later than 1386: texts in K. Hopf, *Chroniques gréco-romanes* (Berlin, 1873), 183, 185. A marriage between Petronilla Tocco and Niccolò dalle Carceri, in the Acciaiuoli stronghold of Corinth and in the presence of Esau Buondelmonti, would have fitted into the general picture of an Acciaiuoli-Buondelmonti-Tocco alliance with the Navarrese against the Catalans. Some time before April 1381 Niccolò dalle Carceri had, in fact, made an alliance with the Navarrese which threatened the Catalans (texts *ibid.*, 183; Rubió, doc. 457).

Some arrangement, possibly financial and perhaps connected with the projected marriage, has been made, apparently between Nerio Acciaiuoli and the Tocco-Buondelmonti family, but Baroncelli doubts whether Nerio will honour it.

[**4**] This section remains obscure. It may mean that Nerio Acciaiuoli has obtained or bought the duchy (*il Duca mio*) for 30,000 florins, having paid half and owing the rest in May. There was no Acciaiuoli duke, and since earlier in the same letter Baroncelli wrote *lo* (not *il*) *Duca* this passage, presumably corrupt,

may have read *il Ducamio*, ie. the Duchy, presumably of Athens but possibly of the Archipelago.

c'ha ricevuto risine ella levadia, (così) c'ha soldati i Navarresi: the *così* may be suppressed as being an editorial interpolation, and the passage is probably corrupt. It may mean: "He has received the places of *Risine* (?) and Levadia, and has paid the Navarrese..." Levadia was captured from the Catalans by the Navarrese between July 1380 and about February 1381 (LOENERTZ, 335).

Nerio has hired those Navarrese who serve under Juan de Urtubia (*Giancho*, or *Iancono de Vrtobia;* LOENERTZ, 352) for 8000 florins to serve a year from May (ie. from May 1381 to May 1382), and he has sent for Turkish mercenaries to destroy Athens (*Setine)* unless it surrenders. Nerio had been allied with Urtubia against the Catalans at least since 1379; the Navarrese had already taken Livadia and attacked Athens (LOENERTZ, 332, 335, 339). In April 1381 a new attack on Athens was an obvious move, but in the autumn the Viscount of Rocaberti reached the Catalan duchies from Spain and relieved Athens; subsequently he made a truce with Urtubia's Navarrese who moved south into the Morea (LOENERTZ, 341, 345-346).

[5] *Mess. Marchesano* was a baron of Achaea. Philip of Anjou, Prince of Achaea, shortly before his own death in November 1373, named *micer Marquesan de Flor de Napol* as *bailli* of the Morea (*Libro de los fechos*, 155: for the correct reading as *Marquesan* rather than *Ojarquesan*, see Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 10131, f. 263v); BON, I. 251, has "Ojarque san de Flor". In about 1377 he held in the Morea *lo castello novo de messer marchisano:* text in A. LUTTRELL, in *Byzantinische Zeitschrift* 57 (1964), 344.

Apparently *Madama*, Joanna of Anjou, Queen of Naples and Princess of Achaea, had recently appointed Marchesano *bailli* again, and he had been badly received; he had yet to be invested with the pennants (cf. *supra*, 281). Fr. Domenico de Alamania's journey from Apulia to Achaea to resign his office as *bailli*, mentioned in the document of 24 August 1381 (text in LOENERTZ, 351), presumably took place before 27 April 1381, by which time Marchesano had been nominated *bailli;* LOENERTZ, 329, places the journey "peu avant" 24 August 1381.

Baroncelli states that Marchesano has married the daughter of the *Dispoto Ispada*, who was presumably Ghin Boua Spata Despot of Arta, with 8000 florins as dowry which Spata was to receive as the ransom of the Master of the Hospital, whom he had captured in 1378 (*supra*, 280); Baroncelli thinks the ransom might not be paid for some time. The names of Ghin Boua's daughters are apparently not known with certainty, except that a daughter Eirene married Isau Buondelmonti in 1396 (CIRAC, I. 139-141, 171-172). The genealogy of the Spata family given in HOPF, *Chroniques*, 531, is altogether inaccurate. According to HOPF (*ibid.*, 182), a 16th-century compilation of Stefano Magno stated, under 1373: *Lepanto paret Despotae Artae et Ianinae "Mauritio Spata"*. The original (Venice, Biblioteca Correr, Ms. Cicogna 3531, f. 59v) reads: *Gli dispoti de romania hebe mauritio spata zoe le citade mediteranee zo ianina dita latine ioanine item Nepanto etc questo mauritio se stitulava dispoti di arta et ianina.* Ghin Boua Spata acquired Arta in 1373/4 (CIRAC, I. 139), but he was not Despot of Jannina; the previous sentence refers to events of 1379, and this text is a doubtful authority for the idea that the Spata held Lepanto (*Nepanto* or Naupactos) in 1373.

There seems to be no evidence for the story (accepted in LOENERTZ, 331), that Fr. Juan Fernández de Heredia and the Hospitallers sailed to Lepanto and captured it on their way to Vonitza early in 1378; cf. A. LUTTRELL, "Venice and the Knights Hospitallers of Rhodes in the Fourteenth Century," *Papers of the British School at Rome* 26 (1958), 207-209. Payments by the Hospitallers to Paolo Foscari, Archbishop of Patras, and to others for the defence of Lepanto, which technically formed part of the Principality of Achaea, appeared in Fr. Domenico de Alamania's accounts of 24 August 1381 (text in LOENERTZ, 352, 354-355). LOENERTZ, 335, assumes, probably correctly, that this defence occurred before September 1380.

A document, dated at Constantinople in September 1380, mentioned "the Lord of Naupactos, the Despot Boua Spata": text in F. MIKLOSICH - I. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevii*, II (Vienna, 1862), 11-12; LOENERTZ, 335, was not necessarily correct in supposing that this was Ghin Boua Spata. Baroncelli's next paragraph states that Marchesano has taken his wife to live at Lepanto; presumably Marchesano's marriage and his

acquisition of Lepanto came between mid-1380 and April 1381, when Baroncelli wrote. He certainly held Lepanto by 17 August 1386 when King Pedro of Aragon addressed a letter to *micer Marquesa senyor de loch de Neopaton* (text in Rubiò, doc. 592). According to the Tocco Chronicle (Schirò, 208) Lepanto was controlled by Ghin Boua's brother Sguros Spata, but this was presumably after 1386; in fact, a text of 1386 described Sguros merely as *Sguros Buda Spada dominus Angelicastro et Albanie;* V. Lazzarini, "L'acquisto di Lepanto: 1407", *Nuovo archivio veneto* VIII (1898), 269 n. 3.

This letter solves the old problem of the identity of *Myrsi Makatsanos* (Messer Marchesano), about whom Hopf and others made the most improbable suggestions. The Epirus Chronicle stated that in mid-1382 "Myrsi Makatsanos, the *gambros* (ie. son-in-law) of Spata, entered Jannina with great ceremony, and he (ie. Makatsanos) drew up a bogus treaty (which involved a dowry) with Spata in relation to Helena (sister of Thomas Preljubovic, Despot of Jannina) and so induced him (ie. Spata) to withdraw". Whatever the implications of this text for the history of Jannina, it seems likely that after Spata had attacked Thomas in May 1379 he was glad to find an ally in Marchesano: text and references in Cirac, I. 149-156.

[7] Despite the efforts of the Grand Commander of the Hospital to restrain the Navarrese and to protect the Acciaiuoli estates, the Navarrese have met little opposition and have caused serious damage to the Acciaiuoli's rich *casale* at Sperone in Elis, and to their property at Clarenza; on these properties, see Longnon-Topping, 196, 235-236.

The Grand Commander, Fr. Bertrand Flote, was at Clarenza on 6 December 1380, and was appointed Papal Collector in *Romania* by Clement VII on 10 May 1381: Luttrell (1966) 40 n. 44. On 31 (*sic*) April 1381 King Pedro of Aragon addressed him as the Hospitallers' *capitaneus gentium armorum in partibus dela Morea* (text in Rubió, doc. 467).

Baroncelli makes it clear that certain of the Navarrese were in the Morea by April 1381 and that, even if they had come as a result of some form of agreement rather than as mere invaders (cf. Loenertz, 332-333, 337), they had used violence once they had come. On 24 August 1381 Fr. Domenico de Alamania had

lately *(nuper)* paid to those Navarrese in the Morea *(Societati sistente in dicto principatu)* 2900 ducats promised them by Fr. Bertrand Flote and Fr. Hesso Schegelholtz and by the *homines* of the principality (text in LOENERTZ, 351). The Hospitallers' relations with the Navarrese, some of whom had been hired to serve the Hospital, certainly went back to 1378 or 1379 but their exact nature remains obscure; LOENERTZ, 331-333, is not necessarily correct in assuming that the payments accounted for in August 1381 related to services performed as early as 1378 and 1379. Once the Navarrese reached the Morea, the main body of the companies seems to have turned against the Hospitallers who apparently attempted to purchase their good behaviour. LOENERTZ, 337, does not seem justified in interpreting the text of August 1381 as showing that the Navarrese recognized Joanna of Naples as Princess of Achaea.

[8] A fast sailing-boat *(Velier)* from Rhodes has arrived at Clarenza, and another is expected. Fr. Bertrand Flote says he is expecting two Hospitallers (*Frieri*) with money, presumably to pay off the Navarrese. A Hospitaller galley *(.j. galia de la maxon da Ruodo armada a do per bancho charga de formaio e pan, che andava a fornir alguni suoi luogi de la Marcha)* was off Cape Malia on 21 April 1381: DANIELE DI CHINAZZO, *Cronica de la Guerra da Veniciani a Zenovesi*, ed. V. LAZZARINI (Venice, 1958), 178-179.

The Bonciani were Florentines, presumably merchants or bankers.

Lo Mezza: probably Filippo delle Mazze, an Acciaiuoli agent in Greece (LONGNON - TOPPING, 197, 207, 213-215).

[9] 27 April 1381. The year 1381 fits with the known activities of Fr. Domenico de Alamania, with the Navarrese still being near Athens (*supra*, 288), and possibly, though not certainly, with the Genoese attack on Grizi (*infra*, 292). Baroncelli's references to Fr. Bertrand Flote, who was dead by 9 April 1382 (LUTTRELL [1966], 40 n. 44), and to the Navarrese occupation of Androusa as being in the future (*infra*, 292) seem to rule out 1382. Furthermore Baroncelli was at Cephalonia on 24 April 1382 (*infra*, 295), and since nothing in the present letter, dated 27 April, suggests

that he had just arrived from Cephalonia, the letter of 27 April was probably not written in 1382.

[**10**] Six Genoese galleys which had been in the Levant since the previous Christmas have attacked Grizi, an Acciaiuoli *casale* on the coast between Corone and Modone (on which see Longnon - Topping, 252-253; Bon, I. 433-435), presumably in April since the news was included in the postscript written at Clarenza apparently on 27 April. This incident probably occurred during the war of Chioggia; see especially Chinazzo, 162-188; Raphaynus de Caresinis, *Chronica*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, ns. 12 part 2 (Bologna, 1923), 52-53; *Vita Caroli Zeni*, in *ibid.*, ns. 19 part 6 (1941), 69-70. There were eight Genoese galleys at Zara in December 1380 and in April 1380 (Chinazzo, 162, 185). The attack probably took place before the fleet which left Venice on 2 April under the command of Carlo Zeno and reached Zante on 15 April, arrived at Modon on 17 April (*ibid.*, 178). The twenty and more Genoese galleys which Zeno chased into the Adriatic in May had come from Genoa (*ibid.*, 179-180). Peace between Genoa and Venice was ratified in August 1381. There is no known reference to an attack on Grizi between 1380 and April 1381, and it could conceivably have occurred in 1382, after the end of the war; G. Stella, *Annales Genuenses*, in L. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, 17 (Milan, 1730), 1119, mentioned that after October 1381 four Genoese galleys were stationed in Cyprus, two in Sicily, two in *Romania* and one in the Adriatic.

[**11**] Baroncelli does not consider that the Navarrese are about to move westwards but to ravage the country towards Androusa (*Drusa;* Longnon - Topping, 246) near Kalamata in the south. The Navarrese occupied Androusa before 18 January 1382: text in L. de Mas-Latrie, " Documents concernant divers pays de l'Orient latin: 1382-1413 ", *Bibliothèque de l'École des Chartes* 58 (1897), 82-87.

Letter II, pp. 247-248: 24 April 1382

[1] Reverendissimo Domino. Di poi la debita raccomandatione: A questi dì venendo in Cifalonia trovai Pagolo da Perugia, il quale mi diede una lettera vostra, dove mi scrivete havere ricevuto per Sandro quanto io vi mandai: di ciò mi piace, e scrivetemi

che per allhora m'avete avisato, sacciate chom'io non ho havuto niuna altra vostra lettera, ma bene saccio che sono venute a mano di Navarresi, e ancora l'hanno tanto quelle, quanto molte altre.

[2] Sig. mio per molte lettere i v'aggio avvisato dello male stato di questo Paese, e dello dannaggio hanno ricevuto le vostre cose, et simile credo Madama la Duchessa ve lo harà detto, et avisatovene sicchè però poco mi stendo a lo scrivere, perché so siate avisato di tutto; ma pure il debito mio deggio fare di ricordarlovi sempre, e così faccio, e prego la S. V. ci dobbiate provedere: se grande tempo stanno così, si possono mettere a uscita non sono cose, il perchè si debbino così abbandonare: lo vostro tutto tengono, e così di molti altri dello Paese.

[3] Mess. Giovanni Misto è ancora prigione esso, e la figlia, e hanno havuto due delle sue migliori Castella: Adesso sta a Pencholo.

[4] Ancora andando a questi dì Mess. Marotto, e Perardo a la Pesliza la Prenzessa gli mandò incontro loro uno de' suoi frati per far loro honore, di che l'hanno preso di presente, et in effetto hanno preso la Terra, e lo Castello: la Prenzessa mostra se ne voglia andare a lo Padre a Scio.

[5] Sopra li fatti di Mess. Neri già mai non fu tempo quanto mo, e sono ben fido; Madama la Duchessa ve ne harà avisato di tutto, et come savio seguirete quanto vi parrà lo meglio.

[6] Con lo Bisconte parmi s'accorderanno, e cercasi e quasi si tiene fatta, che lo figlio della Bisconte prenderà la figlia picciola di Mess. Neri, e rimarrà a lo Paese il figlio, ed esso lo governerà, cioè Mess. N.

[7] Delli danari che scrivete dello avanzo, facciovi a sapere come Madama la Duchessa prese per portarmi la seta, e la cera, la quale seta vale ducati cc. o circa: la Cera è bene da c. libre.

[8] I denari ch'erano in Cifalonia si erano ducati 67. cioè la valuta ducati 80. pagati a questi Navarresi per la Colletta di 500. ducati. Li ducati 80. haveva a mano, e dieli, perchè non corressono, e ardessino, ma pure alla fine poco varrà.

[9] Io sono venuto in Cifalonia per due cose; l'una perchè di là io non fo niente, che tutto hanno preso, e io non voglio fare spesa; la seconda per haver consiglio da Isau quello li pare ch'io faccia, Et secondo mi dice a giorno a giorno aspetta novelle

di Napoli, et saperassi in che modo rimarrà lo Paese di quà, arricordovilo sempre: Di poi haggio saputo come la Duchessa lassò a Santa Maura la seta, et la cera, terrassi quello modo che voi la harete, o denari: sempre mi raccomando a la S. V.

[10] Scritta in Cifalonia a' dì xxiiij. d'Aprile v. Inditione.

[11] Filippo delle Mazze vostro buon servitore si raccomanda alla S. V.

Vostro buon servitore
Aldebrando di Firenze

A tergo
Magnifico Domino Lorenzo de Acciaioli
Domino suo Reverendissimo.

[2] *la Duchessa:* Maddalena Buondelmonti.

[3] Janni Misito was made Grand Marshal of Achaea in 1376 (*Libro de los fechos*, 159) and held the castles of Stala, Greveni and Turcata in 1377: text in LUTTRELL, in *Byzantinische Zeitschrift* 57 (1964), 344. Misito was apparently free in November 1379 when Baroncelli recommended that Lorenzo Acciaiuoli should write to him (LONGNON - TOPPING, doc. X). By April 1382, Misito and his daughter were prisoners at *Pencholo* (unidentified), presumably of the Navarrese who seem to have taken two of his castles.

[4] *La Prenzessa* was Marie de Morphou, daughter of Jean de Morphou of Cyprus, Count of Roucha (Edessa); she married Hugues de Lusignan, titular Prince of Galilee, son of Marie de Bourbon and claimant to the Principality of Achaea: G. HILL, *A History of Cyprus*, II (Cambridge, 1948), 310 n. 4, 394 n. 1, with references.

It seems that the Navarrese had taken the lands and castles of *la Prenzessa*. When Marie de Bourbon made her will in 1387 and an attempt was made to discover what were the *biens mobles et heritages* in the Morea of her late son, his former confessor reported *que quant les Navarrois prinrent le chasteau de la Votisse* (Vostiza), *les mobles de madame la princesse* (Marie de Morphou?) *et du dit chastel, tant de joyaux que aultres furent portez a Modon*...: text in L. DE MAS-LATRIE, *Histoire de l'île de Chypre*, II (Paris,

1852), 409-412. LOENERTZ, 333 n. 1, suggests that this occurred in 1385/6, but Baroncelli's letter indicates 1382.

Princess Marie wanted to go to her father Jean de Morphou at Chios (*Scio*); Jean had been imprisoned on Chios in 1374; reference in HILL, II. 395, who mentions with disbelief the tale, here proved false, that Jean died suspiciously in Cyprus in about 1379.

[**5**] The nature of Lorenzo's business with Nerio Acciaiuoli, known to Maddalena Buondelmonti and mentioned again in June 1382 (*infra*, 296), is not made clear.

[**6**] Nerio Acciaiuoli had two natural daughters. Bartolomea was already married to Theodore, Despot of the Morea, by 1383 or 1384: G. DENNIS, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica:* 1382-1387 (Rome, 1960), 119. Francesca's marriage to Angelo Acciaiuoli's son was under discussion in May 1388 (text in GREGOROVIUS - LAMPROS, III. 119); she married Carlo Tocco some time before 1394 (text *ibid.*, III. 147-152). Whichever was *la figlia picciola*, it seems that negotiations for her to marry the son of the *Bisconte* were almost complete in April 1382. The *Bisconte* was presumably Felipe Dalmau, *visconde* of Rocaberti, who had arrived in Greece late in 1381 and who left again in about April 1382, having concluded a truce with Nerio (LOENERTZ, 341, 345). The betrothal may never even have been agreed, for in the same year one of Rocaberti's sons, Bernaduc, was in fact betrothed to marry the daughter of Helena Cantacuzena, dowager Countess of Salona: RUBIÓ, docs. 525-528.

[**8**] The Navarrese are raising a *Colletta* in the principality; this is the *cholta* or subsidy also mentioned in Baroncelli's letter of 1379 (LONGNON - TOPPING, doc. X and n. 6). The Navarrese leader Mahiot de Coquerel was already acting as *bailli* (*infra*, 297).

[**9**] Baroncelli went to Cephalonia to consult Isau Buondelmonti; news was expected from the Kingdom of Naples.

Santa Maura: castle on the Tocco's island of Leucadia.

[**10**] 24 April 1382 (cf. *supra*, 291); there seems no reason to doubt the correctness of this date.

[**11**] Filippo delle Mazze (cf. *supra*, 291).

Letter III, pp. 242-243: 15 June 1382

[1] Reverendissimo Domino. Di poi la debita raccomandatione. Sacci la V. S. chom'io vado a Coranto per parlare con Mess. Neri per lo fatto che voi sapete; et di poi tornato di là con Dio avanti verrò a la V. S. per meglio avisarvi di tutti i vostri fatti, che mi pare ch'al provederci si dia grande indugio: sopra questo non mi stendo di troppo scrivere, perchè per più altre lettere v'ho scritto come sono andati i vostri fatti di quà.

[2] Sacci la V. S. come lo Sig. Ysau havendo preso uno si chiama Petrillo Serpandi, il quale veniva da lo Imperadore se li trovò più lettere, tra le quali trovò una lettera aperta con sigillo pendente, la quale lo Imperatore mandava a la Compagnia, comandando che di presente levassero tutte le cose del Gran Siniscalco, et del Prenze, e a lor possa quelle di Cefalonia, e che prendessero tutti loro Ufficiali passati, e quelli che si trovassino, et che si facessino rendere ragione di tutto, et sopra ciò ancora n'haveva fatto Capitoli: de' quali Capitoli, e lettera Ysau ne manda la copia a Madama la Duchessa: Vedetela, e sarete poi avisato quello harete a fare: Per mò non mi stendo in più scrivere, che come vi dico, con Dio avanti, tornato da Coranto, sarete per me informato ancora di ciò che mancasse, et di quello sarà seguito: Pregovi ch'io vi sia raccomandato.

[3] Scritta in Cifalonia a' dì xv. di Giugno v. Inditione.

[4] Catanzano mi diè una vostra lettera, e quanto comandate sarà fatto.

Vostro servitore
Aldobrando Baroncelli di Firenze.

A tergo
Magnifico Viro Lorenzo de Acciaroli
suo Domino Reverendissimo.

[1] Baroncelli was to go from Cephalonia to Corinth to discuss certain affairs concerning Lorenzo with Nerio Acciaiuoli, and then travel to inform Lorenzo about this negotiation.

[2] Esau Buondelmonti, who was apparently not at that point in Cephalonia itself, had captured Petrillo Seripandi carrying a letter from the *imperadore* (Jacques de Baux, titular Emperor of Constantinople) which instructed *la compagnia* (the

Navarrese) to take everything from the Grand Seneschal (Angelo Acciaiuoli), from the *Prenze* (Hugues of Galilee), and from *quelle di Cefalonia* (the Tocco and Buondelmonti).

Jacques de Baux was probably at Taranto. By January 1382 his claims to the Principality of Achaea had been accepted by the Navarrese, whose leader Mahiot de Coquerel he had constituted as *bailli* of Achaea: LOENERTZ, 340-345. Jacques' opponents included the Acciaiuoli, Tocco and Buondelmonti, and Hugues of Galilee, another pretender to the principality whose wife was apparently in Cephalonia, or Greece, in April 1382 (*supra*, 294-295). There seems to be no clear evidence to support the affirmation in LOENERTZ, 340, that the barons (" hommes-liges ") of Achaea recognized Jacques de Baux; the agreement of 18 January 1382 involved only the Navarrese and the Venetians: text in MAS-LATRIE, in *Bibliothèque de l'École des Chartes* 58 (1897), 82-87.

Hugues de Lusignan, Prince of Galilee, was the son of Marie de Bourbon, whose second husband was Robert of Anjou, Prince of Taranto and Achaea as well as titular Emperor of Constantinople. Between 1364, when Robert died, and 1370 Marie and Hugues fought jointly in the Morea in an attempt to secure the Principality of Achaea from Robert's brother Philip (*Libro de los fechos*, 152-155).

[3] 15 June 1382.

Letter IV, pp. 243-245: 12 July 1382

[1] Reverendissimo Domino: Da poi la debita raccomandatione. Io haggio iscritto molte lettere a la V. S. avisandovi del male stato di questo Paese da quà, et come questi Navarresi hanno preso tutto, tanto le cose vostre, quanto d'altrui, et ancora credo sarà venuto a Napoli il Prenze di Galilea, il quale porta copia d'una lettera, mandata lo Imperatore alla Compagnia di quà, che vi levassero tutte cose: Di che a me pare ch'al tutto niente vi curiate delle vostre cose di quà, che molto leggiermente con Mons. lo Re al presente vi potete aiutare: Con poco di soccorso fosse mandato quà a Ysau, il quale have rotto con loro; e pur ch'esso habbia aiuto di Ponente di Galee, ed alcuna gente, leggiermente si ricovererà tutto lo Principato, che meglio ene

assai paese guasto, che tutto perduto: Hora sopra questo la S. V. n'è bene sì informato per più fiate, crederò ci provedrete.

[2] Sig. mio havendo i Navarresi levato tutto, venni in Cifalonia per havere consiglio dal mio Sig. Ysau di quello ch'io havessi a fare: Ho trovato lui essere in guerra, di ch'io conosca il miò essere mancamento di me partire: E considerando che di ciò voi farete contento, per sua lettera vi avviserà di tutto.

[3] A questi dì fummo a Coranto la mia moglie ed io, cioè Ventura Buondelmonti, et là ordinammo alcuna cosa, della quale Madama la Duchessa di Cifalonia, e Federigo Tiranesi di Firenze, apportatore di questa vi aviseranno di tutto.

[4] L'amico s'è recato a tutte cose ragionevoli, e così n'aggio scritta di sua mano, e mandovene la copia per lo detto Federigo, il quale v'aviserà di tutto: Parmi l'Amico al tutto ha voglia d'esser con voi quello, che dee.

[5] Tornando noi da Coranto, essendo noi in Palermo, a Ventura Buondelmonti venne certo disastro: Il perchè esso si è andato a Paradiso: Dio li perdoni: Il come non vi scrivo, che Federigo ve lo dirà a bocca.

[6] Mandovi per lo detto Federigo un sacco di seta, il quale ene a questo peso libre Lxxiij. de la Crestiere al peso di costà, et si la mando nelle mani del Nuezza a Barletta: In caso là si trovi buona vendita, la vendino, et rimettavi i denari: In caso che no, ve lo mandi a Napoli, et ne facci la vostra voluntà. Rispondetemi quando havete ricevuto i denari, o la seta.

[7] Altro per questa non ci ha di nuovo da scrivere: Imperocchè dal detto Federigo sarete informato di tutto a pieno: Sempre mi raccomando a la S. V.

[8] Scritta in Cifalonia a' dì xij, di Luglio v. Inditione 1381.

Vostro servitore
Aldobrando Baroncelli di Firenze

A tergo
Magnifico et Potenti Viro Lorenzo
de Acciaiuoli &c. suo Dom. Reverendissimo.

[9] Voi vedete la voluntà di Mess. Neri, e però se vi disponete di venire, con poco aiuto di Mons. lo Re potresti venire, et faresti i fatti vostri, et raggiunteresti il Principato: E questo mi pare non vi saria poco honore, e aspetterestine merito dal Signore.

[1] The Navarrese have ruined the country and taken everything, including the goods of Lorenzo Acciaiuoli; Baroncelli complains that Lorenzo has done nothing about this although he could easily secure the aid of *lo Re*, ie. Charles of Anjou-Durazzo, King of Naples. Charles, then at Naples, had been opposed by Jacques de Baux, whom he had summoned to come to Naples to explain his rebellion (LOENERTZ, 343-345). In Baroncelli's opinion, if a few troops and galleys had been sent to Cephalonia to Esau Buondelmonti, who had broken with the Navarrese, he could easily have recovered the Principality of Achaea.

It is probable that Jacques de Baux' hostility to the Tocco and Buondelmonti was expressed in the concession, made before February 1383, of the County of Cephalonia to John Lascaris Calopheros (text in RUBIÓ, doc. 541). By 22 August 1384 Louis of Anjou, the heir of Jacques de Baux who died in 1383, had confiscated from the Toccos all their islands and possessions, on account of their treason in supporting his opponent, Charles of Anjou-Durazzo: text in G. SAIGE, *Documents historiques antérieurs au quinzième siècle relatifs à la Seigneurie de Monaco et à la maison de Grimaldi*, I (Monaco, 1905), 505-510. Neither act had any practical effect.

Hugues de Lusignan, Prince of Galilee, will carry to Naples a copy of Jacques de Baux' letter to the Navarrese. Hugues and his wife were in Apulia, borrowing money for a journey to Cyprus, in 1383 (Venice, Archivio di Stato, xlvii, f. 69, wrongly given as 1393 in MAS-LATRIE, *Chypre*, II. 457).

[2] Baroncelli has travelled from the Morea to Cephalonia to consult with Esau whom he found at war, possibly in Epirus (cf. SCHIRÒ, 208-209).

[3] Baroncelli and his wife have been to Corinth on business which Maddalena Buondelmonti and the bearer, Federigo Tiranesi of Florence, will explain to Lorenzo. *Cioè* is apparently an error in transcription. Ventura Buondelmonti's activities remain obscure.

[4] *L'Amico:* conceivably Nerio Acciaiuoli.

[5] Ventura Buondelmonti must have died on his return from Corinth at Patras (not Palermo). P. Litta, " Buondelmonte di Firenze ", *Famiglie celebri di Italia* (Milan, 1850), tav. VI, shows Ventura as belonging to a different branch of the Buondelmonti family from that of Maddalena, and states that he died at Patras in 1381 (" serviva ammiraglio nell'armata marittima degli imperatori d'Oriente, e morì a Patrasso nel 1381 ").

[8] 12 July 1382; the " 1381 " is clearly an error.

[9] Baroncelli again implies that Nerio Acciaiuoli is well disposed towards Lorenzo who, with some aid from King Charles, could come to the principality.

Anthony Luttrell

Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung

(I. Teil)

Diese Arbeit stützt sich hauptsächlich auf die Analyse des anaphorischen Fürbittgebets in den griechischen Handschriften vom 8. bis 17. Jahrhundert. Zuvor versuchten wir in einem Gesamtüberblick von den Interzessionen in ihrer heutigen Gestalt auf die Anfänge des anaphorischen Fürbittgebets überhaupt zurückzublenden, was uns zu der Frage führte, welche Reihenfolge die einzelnen Fürbitten einmal eingenommen haben; etwas ausführlicher wurde dann auf die ursprüngliche Fassung des Heiligengedenkens eingegangen, weil diese Ergebnisse mit dem Befund der frühen Handschriften der alten konstantinopolitanischen Rezension der Chrysostomusliturgie in den wesentlichen Punkten übereinstimmen. Die Angaben der Manuskripte verglichen wir mit den der Chrysostomusliturgie verwandten Anaphoren, um von da aus in einer synthetischen Zusammenschau eine Rekonstruktion über die verschiedenen Etappen der Entwicklung des anaphorischen Fürbittgebets zu gewinnen.

Die Bitte für die Heiligen und Verstorbenen

I. – Gesamtüberblick

1. – *Die Reihenfolge der einzelnen Fürbitten.*

Die einzelnen Fürbitten haben heute folgende Stellung in der Anaphora der Chrysostomusliturgie:

a. – Für die Heiligen und Verstorbenen (die sich wiederum aufgliedern in:

— die verschiedenen Heiligenklassen,
— die namentliche Aufzählung,
— das Gebet für die Verstorbenen);

b. – Für die Lebenden.

Den Angaben von Chrysostomus können wir keinen Hinweis auf die Reihenfolge der Interzessionsglieder entnehmen; daß im 6. bis 7. Jahrhundert das anaphorische Fürbittgebet mit dem Gedächtnis der Verstorbenen begann, ist durch die Schriften des Maximus Confessor bezeugt (1).

Wenn wir bedenken, daß ursprünglich das Gedenken der Heiligen ausschließlich eine Bitte für sie war (— wie weiter unten noch ausgeführt wird —) und daß es damit *in die Fürbitte für die Verstorbenen eingereiht wurde,* also keine eigenständige Kategorie bildete, überrascht es weiter nicht, daß die meisten ostkirchlichen Anaphoren die Bitte für die Heiligen nach der Bitte für die Lebenden bringen (2). Die Folge: *pro sanctis et defunctis* dann *pro vivis* der Chrys bildet somit eine Ausnahmestellung. Die heutige Übereinstimmung der byz Bas mit byz Chrys wird durch die Tatsache geschmälert, daß die äg Bas, die — wie Engberding nachgewiesen hat — in vielem der Urgestalt des Bas sehr nahe kommt (3), das Gedenken der Heiligen nach der Bitte für die Lebenden bringt. Mit größter Wahrscheinlichkeit begannen die Interzessionen der Bas wie in den anderen Anaphoren ursprünglich mit der Bitte für die Lebenden. Die sich ergebende Sonder-

(1) Cf. *Scholion in Ecclesiasticam Hierarchiam* III, 3,9 (PG 4, 136 u. 145); vgl. dazu F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts, Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (= *Orient. Christ. Analecta,* 187 [1970]), 347.

(2) Vgl. z.B. die Anaphoren: *Anaph. Marci Ev.* (= Cod. *Vat. gr. 1970,* 12. Jh), die meisten äth. Anaph.; *Mystagog. Katech. V von Cyrill von Jerus*; *Constitutiones Apostolorum* VIII, 12; *Mystagog. Katech. von Theodor Mopsuestia*; *Anaph. Duodecim Apostolorum, An. Iacobi Fratris Domini, An. Eustathii Antiocheni*; *An. Xysti*; *An. Nestorii, An.* des 6. Jh nach Cod *Brit Mus Add 14669.* (Die Anaphoren wurden. A. Hänggis *Prex Eucharistica, Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti,* Freiburg [1968] entnommen).

(3) Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe* (= *Theol. des Ostens,* I), Münster (1931), LXXVI, LXXXVII; *idem, Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie, Oriens Christianus,* 47 (1963), 16-52 (= I); 49 (1965), 18-37 (= II); *idem, Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie, Or. Chr.,* 45 (1961), 27-28.

stellung der Chrys führt natürlich sofort zu der Frage, ob diese Reihenfolge hier nicht auch einmal umgekehrt war. Aus dieser anfänglichen Frage ergibt sich rasch eine ziemlich sichere Annahme, wenn man zum Vergleich die *12 Apostelliturgie* heranzieht, die in engem Zusammenhang mit der Chrys steht: auffälligerweise hat nämlich die maronitische Rezension der *12 Apl* wie üblich das Gedenken der Heiligen n a c h den Bitten für die Lebenden und die syrische Rezension am Schluß der Fürbitten. Deshalb vermutete Engberding, daß in der Urfassung der Chrys die Interzessionen ebenso n i c h t mit dem Heiligengedenken begannen (1). Da sich die Umstellung der Gedenken bei der Bas leichter erklären läßt, könnte es sein, daß die Chrys von der byz Bas abhängig ist; in der Bas bildet nämlich die Stellung des Heiligengedenkens eine organische Weiterführung des Gedankengangs am Ende der Epiklese, während sich bei der Chrys der Beginn des Fürbittgebets durch das ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν von der Epiklese scharf abhebt (2).

2. – *Der Incipit der einzelnen Interzessionsglieder.*

Die Fürbitten beginnen in der Chrys entweder mit *offerimus pro* ... oder mit *memento, Domini, talis*....

Schemaartige Übersicht:

Intercessiones:

— *pro sanctis* . . . . . . ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ ...
— *oratio pro defunctis* . . καὶ μνήσθητι

(*pro vivis*):

— Hierarchie und niederer Klerus . . . . ἔτι παρακαλοῦμέν σε· μνήσθητι, Κύριε
— Oikumene, Gesamtkirche u. bestimmte Stände ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν ... λατρείαν ὑπὲρ...
— Diptychen d. Lebenden ἐν πρώτοις μνήσθητι, Κύριε
— 3 kurze Fürbitten . . . μνήσθητι, Κύριε ...

(1) S. dazu ENGBERDING, *Die syrische Anaphora der 12 Apostel und ihre Paralleltexte, Oriens Christianus*, 34 (1937), 213-4; *idem*, *Chrys-Fürbitten*, 20, 25, 28.

(2) Cf. ENGBERDING, *Chrys-Fürbitten*, 28-29.

Ἔτι προσφέρομέν σοι ... ὑπὲρ ..., in den *Ap Konst* außerdem ἔτι παρακαλοῦμέν σοι Κύριε ὑπὲρ ... und ähnliche Formen wie δεόμεθά σου Κύριε καὶ ὑπὲρ ... oder ἀξιοῦμέν σε καὶ ὑπὲρ ... (1), spiegeln die unmittelbare Weiterführung des Gedankengangs innerhalb der Anaphora wider, wobei das ὑπέρ jeweils die verschiedenen Bitten einleitet, während das — in den orientalischen Liturgien weitverbreitete — μνήσθητι den Fortlauf in gewisser Weise unterbricht und sich somit von der Gesamtstruktur abhebt. Es könnte sich deshalb um eine spätere Fassung handeln. Die Interzessionen der *Ap Konst* kennen jedenfalls kein *memento, Domine, talis*. Der Grund dieser Formulierung dürfte in der im Laufe der Zeit erfolgten starken Erweiterung der Commemoratio liegen, in der sich Anliegen an Anliegen zu reihen begann, wofür sich die Μνήσθητι – Fassung eben besser eignete.

Wenn man das Fürbittgebet der Chrys als Ganzes mit demjenigen anderer östlichen Anaphoren vergleicht, so fällt die knappe Form der einzelnen Interzessionsglieder auf, was für ihr hohes Alter spricht (2).

3. – *Die ursprüngliche Fassung des Heiligengedenkens.*

Um den weiteren Ausführungen leichter folgen zu können, geben wir rasch einen Überblick, wie wir die Interzessionen für die Heiligen und Verstorbenen aufgliederten:

Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων Προπατόρων, Πατέρων, Πατριαρχῶν, Προφητῶν, Ἀποστόλων, Κηρύκων, Εὐαγγελιστῶν, Μαρτύρων, Ὁμολογητῶν, Ἐγκρατευτῶν, καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένου, ...	= *categoriae sanctorum*

(1) VIII, 12, 40.42.45 (FUNK, 510-2).

(2) Cf. ENGBERDING, *Chrys-Fürbitten*, 60: « Manchmal ist diese Kürze sogar gleich der Urzelle, aus welcher sich die verschiedenen Fassungen entwickelt haben. Das alles offenbart einen ausgesprochen altertümlichen Charakter, so daß wir den Satz wagen dürfen: *das anaphorische Fürbittgebet der byz Chrys gehört hinsichtlich der geringen Zahl wie der textlichen Fassung seiner Glieder zu den ältesten Bildungen, die auf uns gekommen sind* ».

ἐξαιρέτως τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν, Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, . . . = *nomina sanctorum*

τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ προφήτου, προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ, τῶν ἁγίων, ἐνδόξων καὶ πανευφήμων Ἀποστόλων, τοῦ ἁγίου τοῦ δεῖνος οὗ καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦμεν, καὶ πάντων τῶν Ἁγίων σου, *ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ὁ Θεός,*

καὶ μνήσθητι πάντων τῶν προκεκοιμημένων ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου, = *oratio pro defunctis*

καὶ ἀνάπαυσον αὐτούς, ὅπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου.

Wie aus dem Text hervorgeht, beginnt heute das Gedenken der Heiligen mit ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ... und schließt mit ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς ὁ Θεός. Daraus ist ersichtlich, daß es sich hier um eine Überlagerung zweier Schichten handeln muß, wovon der Anfang des Gebets klar zum Ausdruck bringt, daß das Opfer für die Heiligen dargebracht wird, während es am Ende in *eine Bitte um ihre Fürbitte* ausklingt. Die aufschlußreichen Angaben Engberdings über die ursprüngliche Fassung des Heiligengedenkens (1) möchten wir hier noch etwas ausführlicher untersuchen (2).

Anfänglich war das Gedenken der Heiligen ein schlichtes Totengedächtnis, und so traten die Gläubigen in ihren Gebeten für sie ein. Dies wird durch ein Zeugnis der afrikanischen Kirche aus dem 3. Jahrhunder belegt: « sacrificia *pro eis* semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniuersaria commemoratione celebramus » (3).

(1) *Ibid.*, 26-27.

(2) Vgl dazu: E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen (1904), 280-281; O. CASEL, *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien, Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft*, 2 (1922), 32 ff; P. DÖRFLER, *Die Anfänge der Heiligenverehrung nach den römischen Inschriften und Bildwerken* (= *Kunsthistor. Seminar*, IV, 2), München (1913), 20 ff, 105 f.

(3) CYPRIANUS, *Ep. 39* c. 3; cf. 12 c.2 (*CSEL*, 583).

Durch Chrysostomus haben wir ein ähnliches Zeugnis, daß im 4. Jh die *memoria sanctorum* in Antiochien und Konstantinopel eine einfache Bitte für sie war (1).

Das gleiche gilt für die *Ap Konst*; dort heißt es: ἔτι προσφέρομέν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων πατριαρχῶν, προφητῶν, δικαίων, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὁμολογητῶν κτλ (2).

Zieht man jedoch zum Vergleich die nachfolgende Litanei mit heran, so springt die Divergenz ins Auge: *Alle* Bitten werden vom Diakon mit ὑπέρ eingeleitet. Die einzige Ausnahme bildet folgende Stelle: τῶν ἁγίων μαρτύρων *μνημονεύσωμεν*, die von der nächsten, ihr verwandten Bitte sich auffallend abhebt: ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων δεηθῶμεν (3). Die *Ap Konst* geben also an sich die ursprüngliche Fassung des Heiligengedenkens; jedoch läßt sich bereits eine theologische Reflexion in der nachfolgenden Litanei erkennen, wo nicht für die Heiligen gebetet, sondern ihrer gedacht wird.

Daß schon im 4. Jahrhundert sich zwei divergierende Formen mit Deutlichkeit abzeichnen — wovon die eine die Wahrung des bisherigen Heiligengedenkens als Totengedächtnis darstellt, während die andere Form die weitere gedankliche Durchdringung des

(1) Für Konstantinopel: *In acta*, Hom. 21,4 (PG 60, 170) weist Chrysostomus ausdrücklich darauf hin, daß die Eucharistie *für* die Heiligen gefeiert wurde: ... ὑπὲρ τῶν μαρτύρων προσφέρεσθαι ... (Vgl. dazu: Epiphanius (4. Jh) begründet die Bitte für die Heiligen damit, daß Gott absolut von der Ordnung der Menschen zu trennen sei (*Advers. haeres.* III, 75; PG 42, 513); Probst, *Liturgie des IV. Jahrhunderts und deren Reform*, 98. Die weitere Interpretation von Probst (S. 99) entspricht nicht den geschichtlichen Tatsachen, denn in den Chrys-Fürbitten ist uns die *ursprüngliche* Fassung überliefert (cf. Amk 2, S. 304), und die Jakobsliturgie trägt eindeutig die Spuren des späteren byzantinischen Einflusses an sich, cf. De Meester, *Grecques (liturgies)*, *Dict. d'archéologie chrét. et de liturgie* VI² Paris (1924), 1606; ebenso Engberding, *Chrys-Fürbitten*, 27 Amk 17). Für Antiochien: *In Ep. I ad Cor.*, Hom. 41, 1-5 (PG 61, 361): Ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης δεόμεθα τότε, καὶ μετὰ μαρτύρων αὐτοὺς καλοῦμεν, μετὰ ὁμολογητῶν, μετὰ ἱερέων. Das αὐτούς bezieht sich auf die Toten, die mit den Märtyrern usw. erwähnt werden. Deshalb kann man vermuten, daß diese Stelle das Gebet *für* die Heiligen indirekt zum Ausdruck bringt (cf. *Messliturgie*, 360).

(2) VIII, 12, 43 (Funk, 512).

(3) *Ibid.*, 13, 3-7 (Funk, 514).

Textes widerspiegelt, in dem die Heiligen von den übrigen Verstorbenen klar abgegrenzt werden — geht durch die Gegenüberstellung der oben angeführten Dokumente (*Chrysostomus*, anaphorisches Fürbittgebet der *Ap Konst*) mit der *Mystagogischen Katechese V Cyrills von Jerusalem* hervor:

Εἶτα *μνημονεύομεν* καὶ τῶν κεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων, *ὅπως ὁ Θεὸς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προσδέξηται ἡμῶν τὴν δέησιν.*

Εἶτα καὶ *ὑπὲρ* τῶν κεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἡμῖν προκεκοιμημένων... (¹).

Einmal wird das Gedenken mit dem einfachen Genetiv verbunden, das andere Mal mit ὑπέρ.

Diese theologische Reflexion hatte — es sei hier nur auf die Polemik von Augustinus hingewiesen (²) — recht bald eine Umgestaltung innerhalb des Fürbittgebets mit sich gebracht, wobei die Bitte *für* die Heiligen, wie wir in den *Ap Konst* gesehen haben, in eine ehrende *commemoratio sanctorum* mit der Bitte u m i h r e F ü r b i t t e umgeformt worden war. Ein gutes Beispiel dafür ist, außer der bereits angeführten *Myst Kat V*, die äg Bas: μνήσθητι· Κύριε ... καὶ παντὸς χοροῦ τῶν ἁγίων σου, ὧν ταῖς εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις καὶ ἡμᾶς ἐλέησον, καὶ σῶσον διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ἡμᾶς (³).

Der Vorgang vollzog sich freilich in verschiedenen Stadien und nicht für alle Anaphoren gleich. In der gr Mk wird für die Verstorbenen gebetet, in die die Heiligen mit einbezogen werden, jedoch an Ende erweitert sich das Gebet bereits in eine Bitte um ihre Gemeinschaft: τῶν ἐν πίστει Χριστοῦ προκεκοιμημένων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, μνησθεὶς τῶν ἀπ' αἰῶνος προπατόρων, πατέρων, πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀπο-

(¹) *Prex Eucharistica*, 208; cf. ebenso J. H. SRAWLEY, *The Early History of the Liturgy*, Cambridge (1949²), 204-5.

(²) *Serm.* 159, I (PL 38, 868): Ideoque habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur: pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur. Iniuria est enim, pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari. Cf. *In Ioan.*, 84, 1 (PL 35, 1847): Ad ipsam mensam non sic [martyres] commemoramus, quemadmodum alios qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut ipsi pro nobis. Cf. *Serm.* 184, 5 *et passim.*

(³) Cf. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, vol. I, Frankfurt (1847), 70; vgl. dazu ENGBERDING, *Bas-Fürbitten* (II), 25.

στόλων, μαρτύρων, ὁμολογητῶν ... καὶ δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου (1).

In der byz Chrys schließt heute das Gedenken der Heiligen — unter Wahrung der ursprünglichen Bitte *für* sie (am Anfang) — mit der Bitte um ihre Fürbitte.

In den abendländischen Liturgien ist dieses Gedächtnis im Sinne der von Augustinus verfochtenen Commemoratio geformt (2).

Abschließend läßt sich sagen, daß sich mit den als heilige Stätten verehrten Märtyrergräbern und mit dem anschwellenden Kult einer besonderen Verehrung dieser Blutzeugen sich wohl folgerichtig eine Akzentverschiebung innerhalb der Interzessionen ergab: anstatt das Opfer für sie darzubringen, wurde nun ihre Fürbitte angerufen und damit war die Abgrenzung der Heiligen von dem Totengedächtnis erfolgt.

In einigen orientalischen Liturgien konnte sich bis in das hohe Mittelalter die ursprüngliche Fassung, für die Heiligen einzutreten, aufrechterhalten. Dies geht aus den Angaben der Mss der Chrys hervor, wie sie uns in der alten konstantinopolitanischen Rezension des 10. bis 11. Jahrhunderts überliefert sind. Darauf werden wir später noch ausführlich zu sprechen kommen. Eine ähnliche Annahme scheint für die armenische Anaphora des 10. Jahrhunderts zu gelten; jedoch sehen wir aus dem Versuch Chosroes, diese Spannung zwischen liturgischem Text und der damals herrschenden theologischen Auffassung in seinen Erläuterungen irgendwie aufzuheben, daß diese Divergenz schwer zu überbrücken war (3).

(1) Cf. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Oxford (1896), 128-9.

(2) Am deutlichsten ist die ursprüngliche Fassung noch in der mozarabischen Liturgie (PL 85, 114) zu sehen: (Dicat Sacerdos:) facientes commemorationem beatiss. apostolorum et martyrum .... [nomina]. (Chorus:) et omnium martyrum. (Dicat Sacerdos:) *item pro* spiritibus pausantium Hilarii, Athanasii .... (Chorus:) et omnium pausantium ... Das Heiligengedenken der alten *Missa Romensis* (PL 72, 453-454) hat folgenden Wortlaut: ... sed et *memoriam venerantes* in primis gloriosae semper virginis Mariae ... sed et beatiss. apostolorum ac martyrum tuorum .... [nomina] et omnium sanctorum tuorum, qui per universum mundum passi sunt propter nomen tuum, Domine, seu confessoribus tuis, *quorum meritis precibusque concedas*....

(3) Cf. CHOSROAE MAGNI, *Explicatio precum missae*; Übersetzung P. VETTER, Freiburg (1880), 40.

4. – *Categoriae et nomina sanctorum.*

Mit Sicherheit läßt sich die Anführung der Patriarchen, Propheten, Apostel und Märtyrer als ursprüngliche Heiligenklassen nachweisen. Vergleicht man nämlich die Angaben der Chrys mit denjenigen des 4. bis 5. Jahrhunderts, d.h. den *Ap Konst* (1) und der *Myst Kat V Cyrillis* (2), und zieht man dazu ergänzend noch die Mk, wie sie uns fragmentarisch im *Papyrus Strasbourg* 254 überliefert ist, heran (3), so ergibt sich eine Übereinstimmung in gleichlaufender, historischer Reihenfolge: πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων.

Alle diese liturgischen Dokumente des 4. bis 5. Jahrhunderts kennen keine namentliche Erwähnung der Heiligen. Auch haben wir keinerlei Zeugnis über eine Anführung der Muttergottes innerhalb der Anaphora. Durch die christologischen Streitigkeiten dürfte jedoch bald eine ehrende Erwähnung Mariens innerhalb des anaphorischen Fürbittgebets erfolgt sein.

Für die Chrys ist anzunehmen, daß diese Einschiebung wahrscheinlich in das 5. bis 6. Jahrhundert zurückzudatieren ist. Diese Anname wird zumindest in der Art der Anführung gestützt. Wir haben gesehen, daß in der Chrys das Heiligengedenken mit ἔτι προσφέρομέν σοι... ὑπὲρ... eingeleitet wird; mit einfachem Genetiv reiht sich dann an diese Eingangsformel die namentliche Aufzählung der Heiligen an: ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ... δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου ... τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ... Daß es sich dabei um eine ehrende Erwähnung der Muttergottes handelt geht zunächst lediglich (außer dem als Ekphonesis angegebenen ἐξαιρέτως) aus den Adjektiven παναγίας ἀχράντου, ὑπερενδόξου, εὐλογημένης κτλ (4). hervor; der Gesamtstruktur liegt jedoch die alte Bitte f ü r die Heiligen zugrunde. Diese Vermutung wird zudem durch den Befund der frühen Mss der alten konstantinopolitanischen Rezension bestätigt: nach dem ἐξαιρέτως folgen nur die Diptychen, es gibt

(1) In den *Ap Konst*, VIII, 12, 43 (Funk, 512) werden außerdem δικαίων (*post* προφητῶν) und ὁμολογητῶν (*post* μαρτύρων) angeführt, cf. Text *supra*, S. 306.

(2) *Prex Eucharistica*, 208; cf. Text *supra*, S. 307.

(3) *Ibid.*, 118 (πατριαρχῶν fehlt).

(4) Die Angaben sind dem Cod *Barb. 336* (Brightman, 331) entnommen

außer der Muttergottes keine weitere namentliche Erwähnung der Heiligen; und somit fehlt auch die spätere, das Heiligengedenken abschließende Form, wo die Fürbitte der Heiligen angerufen wird.

II. – Analyse des Textes

Bevor wir nun auf die Angaben der Mss näher eingehen, möchten wir einen Überblick über die benützten Hss geben.

LISTE DER BENÜTZTEN HANDSCHRIFTEN

Nr. (Jacob)	Mss	benützte Ausgabe
	8. Jahrhundert:	
I	*Barberini 336*	
	10. Jahrhundert:	
II	*Grottaferrata Γβ IV*	
III	*Grottaferrata Γβ VII*	
V	*Leningrad 226*	Krasnosel'cev, *Svedenija*, 291 f
6	*Sevastianov 474*	Id., *Svedenija*, 264 f
	11. Jahrhundert:	
VII	*Grottaferrata Z δ II (a.D. 1090)*	
8	*Grottaferrata Γβ XV*	
9	*Grottaferrata Γβ XX*	
11	*Stavrou 109*	
13	*Sinai gr 958*	
14	*Sin gr 959*	
16	*Paris gr 391*	
17	*Parma gr 1217/2*	
—	*Sin georg 89*	Jacob, *Le Muséon* 77 (1964), 109 f
—	*arab. version*	Bacha, *ΧΡΥCΟCΤΟΜΙΚΑ* 435 f; 463 f
	11.-12. Jahrhundert:	
19	*Borg gr 27*	
20	*Vat gr 1170*	
21	*Sin gr 961*	
22	*Sin gr 962*	

Nr. (JACOB)	Mss	benützte Ausgabe
	12. Jahrhundert:	
23	*Vat gr 1811 (a.D. 1147)*	
24	*Sin gr 973 (a.D. 1153)*	
26	*Ottoboni gr 344 (a.D. 1177)*	
31	*Barb gr 316*	
32	*Barb gr 393*	
33	*Barb gr 431*	
34	*Chig R IV 2*	
35	*Vat gr 1554*	
38	*Vat gr 1970*	
40	*Grottaferrata Γβ II*	
41	*Grottaferrata Γβ VIII*	
49	*München gr 607*	
50	*Seymour*	
53	*Paris gr 328*	
54	*Paris gr 330*	
55	*Paris gr 347*	JACOB, *Or.Chr.Per* 32 (1966), 155 f
—	*Leone Tusco*	
57	*Paris Coislin gr 214*	STRITTMATTER, *Traditio I* (1943), 124 f
—	**Missa graecorum** (= *Paris Nouv. Acquis. lat. 1791*)	
	12.-13. Jahrhundert:	
60	*Ethn. Bibl. 662*	TREMPELAS, *Liturgien*, 12
63	*Sin gr 1036*	
—	*armen. Version*	AUCHER, *XPYCOCTOMIKA*, 391 f
	13. Jahrhundert:	
	Graz georg 5	TARCHNIŠVILI, *CSCO* 123 (1950) 59 f
65	*Patmos 709 (a.D. 1260)*	DMITRIEVSKIJ II, 158 f
70	*Ottoboni 434*	
72	*Vat gr 1228*	*Svedenija*, 141 f
74	*Grottaferrata Γβ XIII*	
75	*Karlsruhe EHM 6*	ENGDAHL, *Texte u. Studien*, 26 f
78	*Ambrosiana gr 276*	
79	*Ambros gr 709*	
82	*Sin gr 966*	
—	*Sin gr 1037*	

Nr. (JACOB)	Mss	benützte Ausgabe
	13.-14. Jahrhundert:	
90	*Taphou 520*	
92	*Moskau/Synod 381*	KRASNOSELCEV, *Materialy*, 27f
95	*Esphigmenou 34*	DMITRIEVSKIJ II, 267 f
	14. Jahrhundert:	
106	*Grottaferrata Γβ III*	GOAR[2], 88 f.
109	*Archieratikon v. Gemistos (= Sabas 607 [362])*	DMITRIEVSKIJ II, 313 f
111	*Taphou 517*	
113	*Ambros gr 167*	
114	*Ambros gr 1090*	
125	*Diataxis v. Philotheus (= Panteleimon 770)*	TREMPELAS, 12
126	*Vatopedi 133 (744)*	*Materialy*, 66 f
132	*Moskau/Synod 261 (279)*	*Svedenija*, 301 f
	15. Jahrhundert:	
146	*Iviron 373 (780) (a.D. 1400)*	
150	*München gr 540*	
153	*Sin gr 968 (a.D. 1426)*	
177	*Ambros gr 84*	
178	*Ambros gr 637*	
	15.-16. Jahrhundert:	
—	*Sabas gr 382*	
	16. Jahrhundert:	
214	*Modena gr 19*	
242	*Leningrad 423*	*Materialy*, 90 f
—	*Sabas gr 48 (a.D. 1537)*	
—	*Sin gr 1919 (a.D. 1564)*	
—	*Sin gr 2017 (a.D. 1570)*	
—	*Sin gr 2045 (a.D. 1572)*	
—	*Sabas gr 53 (a.D. 1577-8)*	
—	*Vat gr 1213*	*Svedenija*, 135 f
—	*Sin gr 2111 (a.D. 1594)*	
—	*Sin gr 2037*	
—	*Sevastianov 371*	*Svedenija*, 218 f (Jahrhundert?)
	17. Jahrhundert:	
—	*Sin gr 1046*	
—	*Sin gr 1049 (a.D. 1650)*	
—	*Sin gr 1047 (a.D. 1685)*	
—	*Taphou 334*	

Die Mss sind zeitlich geordnet und die Nummerierung folgt A. JACOB, *Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome* (Thèse doct.) vol. II, Löwen (1968), 509 ff.

In Fettschrift = die alte konstantinopolitanische Rezension, röm. Ziffern = die alte italo-griechische Rezension.

(Die abgekürzte Form der verschiedenen Ausgaben ist in ihrer ungekürzten Fassung aus dem krit. App. der Arbeit oder aus JACOB (S. 509 ff) ersichtlich).

Alle Handschriften — soweit keine Ausgabe angegeben ist — wurden persönlich durchgesehen. Einen Teil der Mss stellte mir R. Taft freundlicherweise zur Verfügung; auch für alle wertvollen Hinweise sei ihm hier gedankt.

A. – DIE EINZELNEN HEILIGENKLASSEN

1. – *Die Angaben der Chrys-Mss.*

Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην λατρείαν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων Προπατόρων, Πατέρων, Πατριαρχῶν, Προφητῶν, Ἀποστόλων, Κηρύκων, Εὐαγγελιστῶν, Μαρτύρων, Ὁμολογητῶν, Ἐγρατευτῶν, καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένου.

1 Σοι τὴν *add.* θυσίαν καὶ = T Byz Mus 4789 (17) (1).

2 Ἐν πίστει *add.* ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης τῶν ἐν πίστοι [sic] ἀναπαυσαμένων ἁγίων προπατέρων [sic] = 79 (sichtlich Kopierfehler, cf. *infra* Comm. der Hierarchie). *Om.* προπατόρων = I, **6**, **13**, **14**, Sin georg 89, **Missa graec.** *Inv.* πατέρων,προπατόρων = III, 40, 54, 57, Leone Tusco. Προπατέρων = 57, 79. *Om.* πατέρων = arab. Version [die französ. Übersetz. korrespondiert nicht mit dem angegebenen arab. Text, sondern mit der arab. *Editio princeps* (Synagovo 1701)]. *Om.* προπατόρων, πατέρων = 34. *Om.* πατριαρχῶν = 214.

3 *Om.* κηρύκων = 34. *Om.* εὐαγγελιστῶν = 114. *Om.* κυρύκων, εὐαγγελιστῶν = T 668 (17). Μαρτύρων *add.* ἱερομαρτύρων = T 751 (16/17). *Om.* ἐγκρατευτῶν = III, **21**. Ὁμολογητῶν bzw. ἐγκρατευτῶν *add.* διδασκάλων = II, III, arab. Vers. 29, 79, 114, T 703 (16), T 13 (16), T 759 (16), T 749 (16), T 757 (16), T 760 (17), T 771 (17), T 733 (17).

4 *Om.* πνεύματος = I, V, **70**; Missa Graec. post abstinentibus: *lacuna*. *Δικαίου* haben: I, II, III, V, 8, 9, 11, arab. Vers., 22, 33, 40, 57, **70**, 79, Sin gr 1037 (13), 113, 114, 146, Sabas gr 48 (1537), Sin gr 2017 (1570), T 754 (17), T 777 (18); (in den meisten der durchgesehenen Mss fehlt δικαίου).

(1) Die Nummerierung entspricht den chronologisch geordneten Sigla JACOBs *Formulaire* (Barb 336 = 1, etc.), *cf. supra*. Alle Mss, die nicht durch Fettschrift od. röm. Ziffern gekennzeichnet sind, gehören

Die wichtigsten Varianten betreffen προπατόρων und δικαίου. Diejenigen Mss, die der alten italo-griechischen Rezension angehören, führen fast durchwegs δικαίου an, während im großen und ganzen die alte konstantinop. Rezension, vertreten durch *Sevastianov 474* (10. Jh), *Sin gr 958, 959* (11. Jh), *961* (11.-12. Jh), *Vat gr 1970* (12. Jh), *Sin gr 1036* (12.-13. Jh) δικαίου vermißt [1].

2. – *Die verwandten Texte.*

Nachdem Engberding in einer umfassenden Studie die Interzessionen der Chrys mit den ihr verwandten Texten bereits verglichen hat [2], ziehe ich ihn hier zusammenfassend zu den von mir gemachten Beobachtungen mit heran.

In folgenden Fürbittgebeten finden wir προπατόρων: in der heutigen Bas; arm Bas [3] hat wie die Chrys von *Ottoboni 434* (= einer der spätesten Vertreter der alten konstpol. Rezension) und die arabische Version lediglich *ein* Glied: προπατόρων (*om.* πατέρων). Das gleiche gilt für *Graz georg 5* (der von Tarchnišvili ins 10.-11. Jh verlegt worden war [4]; nach Jacob ist die Datierung des Ms nicht vor das 12. Jh anzusetzen) [5]. In den frühen georgi-

---

der neuen konstpol. Rezension an, was jedoch nicht besagt, daß sie alle Konstantinopel zuzurechnen sind. Wie der Überblick zeigt, sind die Abweichungen bei den wesentlichen Angaben im großen Ganzen nicht innerhalb der alten Rezension, also zwischen italo-griech. und konstpol. Mss, sondern zwischen alter und neuer Rezension zu suchen. Die in Jacob nicht angeführten Mss sind folgendermaßen gekennzeichnet: T = Trempelas *Byz Mus 4789* (17. Jh); alle Mss. wenn nicht anders angegeben stammen von der *Ethn. Bibl.* Die Jahreszahl ist jeweils in Klammern gesetzt (z. B. *Sabas gr 48* (1537) = *Sabas gr 48* a.D. 1537).

(1) Eine Ausnahme bilden (für die konstpol. Rezension): *Sin gr 962* (11.-12. Jh) und *Ottoboni gr 434* (13. Jh); (für die italo-griech. Rezension) *Grottaferrata Z δ II* (11. Jh). Bei diesen Mss handelt es sich um die späteren Vertreter.

(2) *Chrys-Fürbitten*, 34-35.

(3) Catergian-Dashian, *Die Liturgien bei den Armeniern.* (Venedig 1897), 205 f.

(4) M. Tarchnišvili, *Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos nach einem Pergament Rotulus aus dem X./XI. Jahrhundert, Jahrbuch f. Liturgiewiss.*, 14 (1938), 92; georgischer Text und lateinische Übersetzung: *Idem, Liturgiae ibericae antiquiores* (= *CSCO* 122, Iber. 1, *Textus*; 123, Iber. 2, *Versio*), Löwen (1950).

(5) A. Jacob, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome, Le Muséon*, 77 (1964), 65-66.

schen Mss jedoch wie z.B. *Sin georg 89* (11. Jh) fehlt προπατόρων (1).

Daß wir die « Vorväter » in der gr Mk (= *Vat gr 1970*, 12. Jh) (2) antreffen, erklärt sich durch den byzantinischen Einfluß. Die Mk des *Pap Strasbourg* (4.-5. Jh) (3) gibt jedenfalls kein προπατόρων wie alle übrigen Interzessionen der gr Jak (4), äg gr Greg, äg gr Bas (5), kopt Bas (6), äth Bas (7).

Eine besondere Eigenheit stellen wir im maronitischen Offizium fest, das im ersten Sedro vom Sonntag, Montag und Dienstag die *commemoratio sanctorum* von der Anaphora übernommen zu haben scheint; auffallend ist auch die wörtliche Übereinstimmung mit den frühen Mss: προπατόρων fehlt (8).

Zusammenfassung:

1. Das προπατόρων stellt eine Kategorie dar, die erst später hinzugefügt worden ist.
2. Es scheint, daß die *Bas* der alten konstpol. Rezension das προπατόρων zuerst aufgenommen hat, während sie in der Chrys noch fehlen (cf. *Sevastianov 474*).
3. In der späteren italo-griechischen Rezension — *Barb 336* vermißt diese Kategorie noch — werden vom 10. Jh an die « Vorväter » in allen ihr zugehörigen Mss angegeben.
4. In mehreren frühen Mss ist *anstatt πατέρων* προπατόρων eingefügt worden. Das verrät, daß προπατόρων anfänglich lediglich als neue Bezeichnung für die gleiche Kategorie, nämlich die Väter des Alten Testamentes, diente.

(1) *Ibid.*, 108.

(2) Cf. *Prex Eucharistica*, 106.

(3) *Ibid.*, 116-118.

(4) Cf. Mercier, *La Liturgie de saint Jacques* (= *PO* 26), 212. In einem Ms, nämlich *Rotulus Messanensis*, der deutliche Spuren eines byzantinischen Einflusses an sicht trägt, findet sich προπατόρων (dem πατέρων nachgestellt!); cf. *op. cit.*, 213, *app.* 17.

(5) Äg gr Greg; cf. Renaudot I, 103; äg gr Bas: *idem*, 70.

(6) Cf. Assemani, *Codex Liturgicus*, VII, 2, 61.

(7) Cf. S. Euringer, *Die äthiopische Anaphora des hl. Basilius*, *Orientalia Christiana*, 36 (1934), 170.

(8) Ὁμολογιτῶν *add*: διδασκάλων cf. J. Tabet, *Le commun du Lilyo et du Ṣafro maronites* (thèse doct. Rom 1968, vol. I), 182-6. Vgl. ebenso J. Mateos, « *Sedre* » *et prières connexes dans quelques anciennes collections*, *Or. Christ. Per.* 28 (1962), 283.

5. Ein weiterer Hinweis für die anfängliche Unbestimmtheit ist die Reversion πατέρων προπατόρων in der alten italo-griechischen Rezension, vertreten durch *Grottaferrata Γβ VII* und in *Leone Tusco*, einem Vertreter Konstantinopels.
   Auch die Schreibweise προπατέρων in 57 und 79 gibt zu denken.
6. Bei denjenigen Anaphoren, die die « Vorväter » aufweisen, ist der byzantinische Einfluß mit Händen zu greifen.

Alle diese Tatsachen scheinen auf die in dieser Zeit erfolgte Verdoppelung der Vorfeier von Weihnachten zu weisen (1), die das Erscheinen der « Vorväter » in den Interzessionen in ihrer hier aufgezeigten Entwicklung erhellt. Es wäre gut einen Angenblick näher darauf einzugehen.

Die Verdoppelung der Vorfeier von Weihnachten im byz Ritus.

Im byz Ritus geht dem Weihnachtsfest eine Proeortia voran, die h e u t e zwei Sonntage umfaßt: zwischen den 11. und 17. Dezember fällt die « κηριακὴ τῶν ἁγίων προπατόρων » und der unmittelbar dem Weihnachtsfest vorangehende Sonntag wird als κυριακὴ πρὸ τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως, oder « κυριακὴ τῶν πατέρων » bezeichnet.

Bei näherem Zusehen fällt auf, daß an beiden Sonntagen der Ahnen Christi gedacht wird, wobei der erste Sonntag (τῶν προπατόρων) die Vorväter generell umfaßt (von Adam über Abraham, Moses und den Propheten zu Johannes dem Vorläufer), während der zweite Sonntag, wie der Name bereits hinweist, den Ahnen Jesu im engeren Sinn vorbehalten ist (2).

Der Vergleich mit georgischen Dokumenten aus dem 10. Jahrhundert (*Modrekili, Joh. Tbeti*) und mit dem Menäum von Dumbarton Oaks (11.Jh) zeigt, daß sich dort die Vorfeier lediglich auf die *memoria Sanctorum Patriarcharum* erstreckt (3). Diese subtile

(1) Diesen Hinweis verdanke ich J. Mateos.

(3) Cf. *ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ* (Rom 1937), 426,435.

(3) In den frühen georg. Mss des 10. Jh (*Modrekili, J. Tbeti*) fällt die Gedächtnisfeier der alttestamentl. Patriarchen auf die Vigil des 21. Dezembers; durch byzant. Einfluß wurde im 11. Jh (*Menäum von Dumbarton Oaks*) das Fest auf den letzten Sonntag vor Weihnachten verlegt. Cf. ENGBERDING, *Das Fest aller alttestamentlichen Patriarchen am 3. Januar im georgischen Menäum von Dumbarton Oaks, Le Muséon*, 77 (1964), 298-299.

Differenzierung der ' Väter ' und die Tatsache, daß im georgischen Menäum von Dumbarton Oaks durch byzantinischen Einfluß die eine Proeortia vom 21. Dez. auf den letzten Sonntag vor Weihnachten verlegt worden war, erweist, daß es sich im byz Ritus um eine spätere künstliche Aufteilung, in eine doppelte Vorfeier eines an sich zusammengehörigen Ganzen, handelt.

Diese Annahme findet ihre Bestätigung durch die Angaben des *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, wo nur der Sonntag *Progenitorum Christi* (τῇ κυρ. πρὸ Χριστοῦ Γεννήσεως τῶν ἁγίων πατέρων) erwähnt wird [1]. Dem Kalendarium liegt ein Manuskript des 8. Jhs zugrunde [2], deshalb können wir mit Sicherheit annehmen, daß Byzanz zu dieser Zeit eben nur diese eine Vorfeier kannte.

Damit läßt sich der ursprüngliche Weihnachtszyklus mit dem Zyklus von Epiphanie und dem Fest der Kreuzerhöhung vergleichen, die jeweils nur einen Sonntag vor und nach dem Fest aufweisen.

Eine Übergangsstufe in der Fortentwicklung der Gestaltung der Vorfeier stellen der Cod *Patmos 266* (9.-10. Jh) und Jerusalem Cod *Stavrou 40* (10. Jh) dar [3]. Cod *Patmos 266* bezeichnet den Sonntag zwischen 11. und 17. Dez. — ohne namentliche Anführung der Patriarchen — mit « κυριακὴ τῶν ἁγίων πατέρων » (genau die Benennung die an sich heute dem darauf folgenden Sonntag vorbehalten ist) und den Sonntag, der unmittelbar dem Fest vorangeht mit « κυριακὴ πρὸ τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως ».

Dem Cod *Stavrou 40* können wir entnehmen, daß der Sonntag, den wir heute als « κυριακὴ τῶν προπατόρων » bezeichnen noch keine eigene Benennung hat, sich aber vom fortlaufenden Zyklus abhebt, wenn er als « κυριακὴ *πρὸ* τῶν ἁγίων πατέρων » angeführt wird. Der Übergang ist auch in der Evangelienlesung ersichtlich: während Cod *Patmos 266* bereits eine eigene Lesung für diesen Sonntag vorsieht, folgt Cod *Stavrou 40* noch dem fortlaufenden normalen Sonntagszyklus.

(1) S. A. Morcelli, *ΜΗΝΟΛΟΓΙΟΝ ΤΩΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΩΝ ΕΟΡΤΑΣΤΙΚΟΝ sive Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, vol. I, II, Romae (1788), 37, 278-279.

(2) Cf. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise*, vol. I, Rom (1962), 55.

(3) *Ibid.*, 134-135. Alle angeführten Mss enthalten: Typikon, Synaxarion; *Patmos 226* u. *Stavrou 40* für das ganze Jahr, *Paris gr 1590* u. *Bodl Auct E 5 10* von Sept. bis Febr.; cf. *idem, op. cit.*, IV-VI.

Cod *Paris gr 1590* (a.D. 1063) und Cod *Bodl Auct E 5 10* (a.D. 1329) zeigen dagegen das spätere Stadium, d.h. die abgeschlossene Verdoppelung der Proeortia.

Beide Mss fügen dem «κυριακὴ τῶν ἁγίων πατέρων» bereits «ἡ ἐπιλεγομένη τῶν προπατόρων» (1) hinzu, um diesen Sonntag von der eigentlichen «κυριακὴ τῶν πατέρων», nämlich dem Sonntag «πρὸ τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως» abzuheben.

Cod *Bodl Auct E 5 10* schreibt für den Sonntag zwischen 11. und 17. Dez. zwei Ev-lesungen vor: ein proprium, die andere Lesung folgt dem fortlaufenden Sonntagszyklus; Cod *Patmos 226* und Cod *Paris gr 1590* geben je ein eigenes Evangelium an (2).

Die Schriftlesung aller oben angeführten Mss ür die «κυριακὴ πρὸ τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως» stimmt mit der heutigen Lesung überein: Mt 1,1-25. Am Sonntag «τῶν προπατόρων» wird heute Lk 14,16-25 (griech.: Lk 14,16-25 u. Mt 22,14-15) gelesen.

Um diesen in sich etwas komplizierten Sachverhalt leichter zugänglich zu machen, geben wir eine schemaartige Übersicht über die erfolgte Entwicklung (3).

Da sich auch eine zeitliche Übereinstimmung zwischen den Euchologien und den Angaben über die Vorfeier von Weihnachten ergibt, wäre es also durchaus denkbar, daß das προπατόρων in einem engen Zusammenhang mit der Verdoppelung der Proeortia von Weihnachten steht, und daß mit dieser Verdoppelung der Vorfeier diese Kategorie auch in die Interzessionen der Anaphora Eingang fand.

* * *

Ganz kurz soll auch noch auf die übrigen Teile der *categoriae sanctorum* eingegangen werden. Was das ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσαμένων anbetrifft, so ist es bereits in den *Ap Konst* belegt, wo es aber in der Litanei nach dem anaphorischen Fürbittgebet steht (4).

(1) Ebenfalls ohne Anführung der Patriarchen. R. Taft vermutet, daß es sich bei der Bezeichnung προπατόρων ursprünglich um ein sprachliches Mißverständnis handeln könnte Cod *Paris gr 1590* hätte die Angaben der früheren Mss, die den Sonntag mit «*κ. πρὸ τῶν ἁγ. πατέρων*» anführen einfach in «προπατέρων» zusammengefaßt; tatsächlich ist für einige Mss diese Schreibweise belegt.

(2) J. MATEOS, *op. cit.*, 134-135.

(3) Wegen drucktechnischer Schwierigkeiten auf nächster Seite.

(4) Lib. VIII, 13,6 (FUNK, 514).

SCHEMA DER VERDOPPELUNG DER PROEORTIA

Dokument u. Jh	Vorfeier	Bezeichnung des Sonntags	Ev Lesung
Kal. Eccl. Constant. *8. Jh*	1	πρὸ Χριστοῦ Γεννήσεως τῶν ἁγίων πατέρων	Mt 1,1-25
Patmos 226 *9.-10. Jh*	Übergang	zwischen 11. u. 17. Dez.: τῶν ἁγίων πατέρων	proprium
		vor Weihnachten: πρὸ τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως (1)	Mt 1,1-25
Stavrou 40 *10. Jh*		zw. 11. u. 17. Dez.: προ τῶν ἁγίων πατέρων	dem normal. Zyklus. entspr
		vor Weihnachten: πρὸ τῆς Χριστοῦ Γεννήδσως (2)	Mt 1,1-25
Paris gr 1590 *a. D. 1063*	2	zw. 11. u. 17. Dez.: τῶν ἁγ. πατέρων ἡ ἐπιλεγομένη τῶν προπατόρων	proprium
		vor Weihachten: πρὸ τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως (3)	Mt 1,1-25
Bodl Auct E 5 10 *a. D. 1329*	2	zw. 11. u. 17. Dez.: τῶν ἁγ. πατέρων ἡ ἐπιλεγομένη τῶν προπατόρων	1. proprium 2. dem norm. Zykl. entspr.
		vor Weihnachten: πρὸ τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως (4)	Mt 1,1-25
Heutige byz Horologion	2	zw. 11. u. 17. Dez.: τῶν ἁγίων προπατόρων (5)	Lk 14,16-25
		vor Weihnachten: πρὸ τῆς Χριστοῦ Γεννήσεως (τῶν ἁγίων πατέρων) (6)	Mt 1,1-25

(1) Die « Väter » sind angegeben: μνήμη τῶν ἁγ. πατέρων ἡμῶν Ἀβραάμ, Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

(5) ... Ἀδάμ..., Ἐνὼχ, Νῶε, Μελχίσεδεκ, Ἀβραὰμ ...

(6) ... ἀπὸ Ἀβραὰμ ἄρχι καὶ Ἰωσήφ ...

Bei der Gruppe κηρύκων, εὐαγγελιστῶν vermutet Engberding, daß sie durch die Bas in die Chrys kam, da sich in der vergleichenden Gegenüberstellung von verwandten Texten diese beiden Klassen nur in der verschiedenen Bearbeitung der Bas finden und in den davon beeinflußten Anaphoren wie bo Cyrill und Greg (1).

Die abschließende Form καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένου wird in der gr Mk, äg gr Greg, äg gr Bas (2) und in einigen wenigen Mss der Chrys durch ἐν πίστει *Χριστοῦ* erweitert.

B. – Die namentliche Aufzählung der Heiligen

I. Maria.

Καὶ λαβὼν τὸν θυμιατόν, θυμιᾷ τρὶς ἐνώπιον τῆς Ἁγίας Τραπέζης, λέγων ἐκφώνως·

Ἐξαιρέτως τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν, Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας.

Καὶ ἐπιδίδωσι τὸ θυμιατήριον τῷ Διακόνῳ, ὅστις θυμιᾷ τὴν ἁγίαν Τράπεζαν γύρωθεν, καὶ μνημονεύει ὧν βούλεται ζώντων καὶ τεθνεώτων.

Ὁ Χορός· Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς μακαρίζειν σὲ τὴν Θεοτόκον, τὴν ἀειμακάριστον καὶ παναμώμητον, καὶ μητέρα τοῦ Θεοῦ ὡμῶν. Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ, καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφίμ, τὴν ἀδιαφθόρως Θεὸν Λόγον τεκοῦσαν, τὴν ὄντως Θεοτόκον, σὲ μεγαλύνομεν.

Ἐν ταῖς Δεσποτικαῖς ἢ Θεομητορικαῖς Ἑορταῖς καὶ ἐν ταῖς Ἀποδόσεσι αὐτῶν ψάλλεται ὁ Εἱρμὸς τῆς ἐννάτης Ὠδῆς αὐτῶν.

Zu *ἐξαιρέτως*: Fast alle der durchgesehenen Chrys Mss bringen ἐξαιρέτως mit einer Rubrik, die die Bitte als Ekphonesis angibt (3). Die einzige Anweichung im Text ist bei ἐνδόξου ersichtlich: In den meisten Mss des 11.-16. Jh fehlt das Adjektiv; die alte konstantinopolitanische Rezension jedoch führt überwiegend ἐνδόξου an (4).

Zu *ἄξιόν ἐστιν*: Wie aus der letzten Rubrik hervorgeht, wird heute an Ostern sowie an den großen Herren- und Muttergottes-

(1) *Chrys-Fürbitten*, 33-35.

(2) Cf. Renaudot I, 135, 103, 70.

(3) Auf die Rubriken soll im Augenblick nicht weiter eingegangen werden.

(4) Z.B.: 6, 14, 21, 22, *Missa Graecorum*. (Zu den Sigla s. S. 313).

festen und bis zu deren ἀπόδοσις statt ἄξιόν ἐστιν ein εἱρμός der 9. Ode vom jeweiligen Orthros gesungen (1). Normalerweise beinhaltet die 9. Ode das Magnificat, in das als Refrain das τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ eingeschoben wird. An diesen 12 großen Festen, einschließlich Ostern, findet sich im Orthros jedoch ein eigener Irmos (dem meist ein Megalynarion vorangeht), der in der Liturgie anstatt ἄξιόν ἐστιν wiederholt wird (2). Diese Regel wird bestätigt durch die Angaben in den Menäa (3); eine Divergenz zeigt sich lediglich in den slawischen und griechischen Typika am Palmsonntag und zu Pfingsten. Im griechischen Typikon ist für den Palmsonntag der Irmos der 9. Ode (ohne Megalynarion) angegeben: Θεὸς Κύριος καὶ ἐπέφανηv ἡμῖν ... ; verschiedene slawische Bücher einschließlich dem Typikon führen hingegen keinerlei Rubrik, daß ἄξιόν ἐστιν durch den Irmos der 9. Ode ersetzt werden würde (4).

An Christi Himmelfahrt wird übereinstimmend folgender Irmos (ohne Megalynarion) gesungen: Σὲ τὴν ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον Μητέρα Θεοῦ ...

Zum Pfingstfest ist bei den Griechen der 1. Irmos: Μὴ τῆς φθορᾶς διαπείρα κυοφορήσασα ... vorgeschrieben, während, nach dem

(1) Dies gilt für folgende Feste: 8. u. 14. Sept., 21. Nov., 25. Dez., 6. Jan., 2. Febr., 25. März. 6. Aug., Palmsonntag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten. Cf. K. Nikol'skij, *Posobie k izučeniju ustava bogosluženija pravoslavnoj cerkvi*, Petersburg (1900[6]), 447-8, 526. Fällt das Muttergottesfest jedoch auf einen Sonntag, so wird wie an den sonstigen Tagen ἄξιόν ἐστιν gesungen; cf. *ibid.*, 448.

(2) Cf. Nikol'skij, *Ustav*, 447-9.

(3) *Am 8. Sept.*: Ἀλλότριον τῶν μητέρων ἡ παρθενία (9. Ode, 2. Irmos mit vorangehendem Megalynarion); *am 14. Sept.*: Μυστικός εἶ, Θεοτόκε, παράδεισος (1. Irmos mit vorang. Megal.); *21. Nov.*: Ὡς ἐμψύχῳ Ναῷ Θεοῦ (1. Irmos m. vorang. 1. Meg.); *25 Dez.*: Μυστήριον ξένον ὁρῶ καὶ παράδοξον (1. Irm. m. vorang. Meg.); *6. Jan.*: Ἀπορεῖ πᾶσα γλῶσσα εὐφημεῖν (Irmos m. vorang. 1. Meg.); *2. Febr.*: Ἐν νόμῳ σκιᾷ καὶ γράμματι τύπον κατίδομεν (Irm. m. vorang. [slaw. u. griech. unterschiedl.] Meg.); *25. März*: Ὡς ἐμψύχῳ Θεοῦ μιβωτῷ (Irm. m. vorang. Meg.); 6. *August*: Ὁ τόκος σου ἄφθορος ἐδείχθη (Irmos ohne Meg.); *15. Aug.*: Νενίκηνται τῆς φύσεως οἱ ὅροι (1. Irmos m. vorang. [slaw. u. griech. unterschiedl.] Meg.). In der ganzen Osterzeit (cf. *Pentekostarion*): Φωτίζου, φωτίζου, ἡ νέα Ἰερουσαλήμ (Irm. m. vorang. Meg.) außer am Fest von Mittpfingsten und dessen Abschlußfest, wo der Irmos des Orthros mit dem vom 8. Sept. übereinstimmt; in der Liturgie jedoch wird der Irmos ohne Megalynarion gesungen.

(4) *ΤΥΠΙΚΟΝ* (Konstantinopel 1888), 370; *Tipikon siest' ustav* (Moskau 1901), 372v. Zur Problematik der Angaben in den Typika cf. A. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology* (London 1966), 28-39.

slawischen Typikon der 2. Irmos: Χαίροις, Ἄνασσα, μυτροπάρθενον κλέος zu singen ist (1). Dem *Apostol* nach geht diesem Irmos — im Unterschied zur *Cvetnaja Triod'* — ein Megalynarion voran (2).

Im Gesamten gesehen scheint es sich hier um eine offensichtliche Tendenz zu handeln, jedesmal wenn im Orthros anstatt dem sonst üblichen Magnificat und seinem Refrain ein eigener Irmos angegeben ist, diesen Irmos dann in der Liturgie anstatt ἄξιόν ἐστιν zu übernehmen. Diese Beobachtung wird weiter bekräftigt durch die Tatsache, daß nach früherem slawischen Brauch auch an anderen Festen anstatt ἄξιόν ἐστιν der Irmos der 9. Ode gesungen wurde, so z.B. am Lazarussamstag (3). Jedoch läßt sich daraus keine feste Regel schmieden, wie aus den Angaben Bulgakovs ersichtlich ist (4).

Streicht man bei ἄξιόν ἐστιν den ersten Satz, der lediglich die Funktion eines Bindegliedes hat, so ergibt sich der beim Irmos der 9. Ode eingeschobene Refrain:

a	*Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς μακαρίζειν σὲ τὴν Θεοτόκον, τὴν ἀειμακάριστον καὶ παναμώμητον, καὶ Μητέρα τοῦ Θεοῦ ἡμῶν.*	*a* = spätere Hinzufügung
b	*Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ, καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφίμ, τὴν ἀδιαφθόρως Θεὸν Λόγον τεκοῦσαν, τὴν ὄντως Θεοτόκον σὲ μεγαλύνομεν.*	*b* = ursprünglicher Kern

Die Annahme, daß es sich bei diesem Troparion um zwei Schichten handeln muß, wird durch einen Bericht vom Berg Athos bestätigt: Einer frommen Legende der Mänche nach soll dieses Bindeglied

(1) *TYПIKON*, 408; *Tipikon siest ustav*, 419; NIKOL'SKIJS *Ustav*, 474-8, 526 u. S. V. BULGAKOVS *Nastol'naja kniga* (Charkov 1900²), 823 kann man lediglich entnehmen, daß die Griechen wie Slawen an diesem Fest ἄξιόν ἐστιν ersetzen.

(2) *Apostol* (Rom 1955), 547-8; *Cvetnaja Triod'* (Jordanville 1956), 297. BULGAKOV nach haben auch die Griechen ein Megalynarion; cf. *Nastol'naja kniga*, 823.

(3) Cf. BULGAKOV, *loc. cit.*

(4) Im letzten Jahrhundert wurde bei den Slawen am Fest von Theophanie anstatt dem Irmos der 9. Ode der Irmos des 2. Kanons genommen; cf. BULGAKOV, *loc. cit.* Dies heißt aber nichts anderes, als daß wieder auf die einmal üblich gewesene Tradition zurückgegriffen wird, wo irgendein Theotokion gewählt wurde; *cf. infra* S. 328 f.

ἄξιόν ἐστιν durch den Erzengel Gabriel eingeführt worden sein. Über die Datierung und Herkunft läßt sich somit nichts Sicheres aussagen, aber vom zweiten Teil: τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ wissen wir, daß er von Kosmas (ὁ Μελῳδός) verfaßt worden ist. Dieses Troparion ist wiederum von einem Hymnus Ephrems abhängig: Τιμιωτέραν τῶν Χερουβὶμ καὶ ἀσυγκρίτως πασῶν τῶν οὐρανίων στρατιῶν (1).

Dadurch, daß wir die ältere Schicht von dem später dazugefügten ἄξιόν ἐστιν trennten, können wir ersehen, daß heute immer — an gewöhnlichen Sonntagen sowie an den 12 großen Festtagen und Ostern — das Troparion dem Orthros (d.h. dem Irmos, bzw. einem Teil des Irmos der 9. Ode) entnommen ist. Weiter unten werden wir sehen, daß dies früher nicht immer der Fall war.

In der Bas wird normalerweise das Theotokion vom 8. Ton der 2. Stichologie des Orthros gesungen: Ἐπὶ σοὶ χαίρει, κεχαριτωμένη (2) Fällt die Bas aber mit einem der oben angeführten Feste zusammen, so wird anstatt dem Kontakion des 8. Tons der Irmos der 9. Ode wie in der Chrys gewählt (3).

1. – *Die Angaben der Chrys-Mss*

Da sich durch das Studium ein enger Zusammenhang zwischen den Troparien und der Stellung der Diptychen ergab, sei der Ort, wo sie verlessen wurden, mit berücksichtigt.

Wir haben heute folgenden Ablauf:

— Ekphonesis: ἐξαιρέτως ...
— Troparion
— Gedenken des Täufers
— Gedenken der Toten.

Die Dyptychen wurden nun entweder unmittelbar nach dem ἐξαιρέτως oder nach (bzw. in) dem Gebet für die Verstorbenen verlesen.

Folgen wir nun aufs Erste den Angaben der Hss.

(1) Cf. E. Lamerand, *La légende de l'ἄξιόν ἐστιν, Echos d'Orient*, 2 (1898-9), 227-230.

(2) Cf. *ΟΚΤΩΗΧΟϹ* (Rom 1886), 130; vgl. dazu Nikol'skij, *Ustav*, 449.

(3) Nikol'skij, *loc. cit.*

JACOB	Codex (1)	Troparion (nach ἐξαιρέτως)	Stellung d. Dipt. (2) (Ausführender)
		8. Jh:	
I	Barb 336	—	om
		10. Jh:	
II	Grott Γβ IV	*Ave Maria* (3)	nach
III	Grott Γβ VII	—	?
V	Leningr 226 (4)	—	vor (Diakon)
6	Sevast 474 (5)	—	vor (Diakon)
		11. Jh:	
VII	Grott Ζδ II	*Ave Maria*	nach
8	Grott Γβ XV	*Ave Maria*	nach
9	Grott Γβ XX	—	nach (Diakon)
—	georg Version (6)	*Ave Maria*	nach (Priester)
11	Stavrou 109	—	vor (Diakon)
13	Sin gr 958	—	om
14	Sin gr 959	—	vor (Diakon)
		11.-12. Jh:	
19	Borg gr 27	—	vor (Diakon)
20	Vat gr 1170	—	vor (Diakon)
21	Sin gr 961	—	om
22	Sin gr 962 (7)	—	om
		12. Jh:	
23	Vat gr 1811	Priest. leise: *Ave Maria*	nach
26	Ottoboni 344	—	nach
32	Barb gr 393	*Ave Maria*	nach
33	Barb gr 431	*Ave Maria*	nach

(1) Alle bis ins 16. Jh durchgesehenen Mss, die ein Theotokion angeben, sind angeführt worden, während von denjenigen, die kein Theotokion haben, nur einige genannt sind um die Behauptung zu stützen, daß die Verlesung der Diptychen mit den Troparia in einem Zusammenhang steht. (Zur Nummerierung cf. S. 313).

(2) *Nota bene*: mit vor der *commemoratio pro defunctis* ist gemeint, daß die Diptychen unmittelbar *nach der Ekphonesis*: *ἐξαιρέτως* angegeben sind; nach (bzw. innerhalb) = *nach* (bzw. innerhalb) *der commemoratio pro defunctis*. Soweit das aus den Mss eindeutig hervorging, wurde der Ausführende in Klammern gesetzt.

(3) Das Ave Maria ist dem ἐξαιρέτως vorangestellt.

(4) Cf. KRASNOSEĽCEV, *Svedenija o nekotorych liturgičeskich rukopisjach Vatikanskoj biblioteki*, Kasan (1885), 291.

(5) *Ibid.*, 294.

(6) Cf. JACOB, *Version inédite*, 108.

(7) Auch die anderen durchgesehenen Mss (Cod *Vat gr 1970*, *missa graecorum*, *Sin gr 1036*, *Ottoboni gr 434*), die der alten konstpol. Rezension angehören, geben kein Ave Maria.

JACOB	*Codex*	*Troparion* (nach ἐξαιρέτως)	*Stellung d. Dipt.* (Ausführender)
		12. Jh:	
34	Chig R IV 2	*Ave Maria*	nach
35	Vat gr 1554	*Ave Maria*	nach
40	Grott Γβ II	*Ave Maria*	nach
		13. Jh:	
65	Patmos 709 (1)	*Ave Maria*	?
74	Grott Γβ XIII	*Ave Maria*	nach
78	Ambros 276	Priest. leise: *Ave Maria*	innerhalb (Priester)
79	Ambros 709	*Ave Maria*	nach
		14. Jh:	
106	Grott Γβ III (2)	Priest. *Ave Maria*	nach
109	Sabas gr 607 (3) (362)	leise, Patriarch Bischöfe Diakone: *ἄξιόν ἐστιν*	—
113	Ambros 167	Priest. leise: *Ave Maria*	nach
114	Ambros 1090	Priest. leise: *Ave Maria*	innerhalb (Priester)
		15. Jh:	
177	Ambros 84	*ἄξιόν ἐστιν* od. vom Tag	(4)
		16. Jh:	
214	Modena 19	Chor: Priest. leise: *Ave Maria*	—
—	Sin gr 1919	Chor: *ἄξιόν ἐστιν* od. vom Tag	(5)

(1) Cf. A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago Vostoka*, vol. II, Kiev (1901), 158; die Stellung der Diptychen ist aus den Angaben nicht ersichtlich.

(2) Cf. J. GOAR, *ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ sive Rituale Graecorum*, Venedig (1730^{2}), 88.

(3) *Sabas gr 607* beinhaltet das *Archieratikon des Gemistos*; cf. DMITRIEVSKIJ II, 313.

(4) Cod *Ambros 84* gibt eine Rubrik, die die Diptychen der Verstorbenen mit denjenigen der Lebenden zusammenfaßt (und darüber hinaus Troparia, die der Diakon, während er den Altar inzensiert, betet). Damit ist eindeutig der Hinweis gegeben, daß die einmal üblich gewesene Verlesung der Diptychen außer Gebrauch gekommen ist.

(5) Für Cod *Sin gr 1919* gilt das gleiche wie für *Ambros 84*. (Der Diakon inzensiert den Altar (keine Troparia), Diptychen der Verstorbenen *und* der Lebenden).

a) Wie ein rascher Blick auf die Übersicht zeigt, findet sich in der alten konstpol. Rezension (= in Fettschrift) in keinem ihrer Vertreter irgendeine Einschiebung eines Muttergottestroparions nach der namentlichen Erwähnung Mariens.

b) Das eingefügte Ave Maria trifft man anfänglich fast ausschließlich in den italienischen Mss und zwar bereits vereinzelt in der alten italo-griechischen Rezension (= röm. Ziffern), wie *Grottaferrata Γβ IV* und *Zδ II* zeigen.

Von weit größerer Bedeutung ist das Ave Maria in der georgischen Version (*Sin georg 89*). Diese Handschrift ist im 11. Jh in Jerusalem entstanden und weist mehrere liturgische Elemente Palästinas auf ([1]). Auf die Tragweite dieses Befunds wird gleich noch weiter eingegangen werden.

c) Vor dem 12. Jh erscheint das Ave Maria in einigen wenigen Mss ([2]), ab den 12. Jh in einer Reihe von italienischen Mss.

d) Für Konstantinopel ist lediglich in dem *Archieratikon des Gemistos* (14. Jh) ein Theotokion bezeugt, nämlich das ἄξιόν ἐστιν, das vom Offizium übernommen wurde.

e) Zum Ausgang des 14. Jh scheint das ἄξιόν ἐστιν das Ave Maria verdrängt zu haben. Ohne nähere Angabe wer dieses Troparion ausführt und auf welche Weise gibt *Ambros 84* ἄξιόν ἐστιν, bzw. vom entsprechenden Tag an. In *Ambros 637* ist folgender Hinweis gegeben: ὁ λαὸς ψάλλει· ἄξιόν ἐστιν (vollständig angeführt), worauf eine ausführliche Rubrik folgt, die mit der heutigen inhaltlich übereinstimmt, daß an Festen der « Irmos der Ode » gesungen wird. Für Ostern und Weihnachten ist das Troparion näher präzisiert. In *Sin gr 2045* (a.D. 1572) und *Sevastianov 371* ([3]) ist während der Inzensierung θεοτόκε παρθένε und ἄξιόν ἐστιν vorgeschrieben.

f) Äußerst selten ist das Ave Maria dem ἐξαιρέτως v o r a n g e s t e l l t. Folgende Mss weisen diese Sonderheit auf: *Grottaferrata Γβ IV* (10. Jh), *Taphou 425* (16. Jh) ([4]), *Sabas 48* (a. D. 1537),

([1]) Cf. Jacob, *Formulaire*, 144.
([2]) Das gleiche gilt auch für die Bas.
([3]) Cf. *Svedenija*, 218.
([4]) Cf. Dmitrievskij II, 823. Dieser Cod hat außer Ave Maria noch andere Theotokia.

Sevastianov 471 (1), mehrere Mss in Trempelas (*cf. infra*) und die Bas des Cod *Sevastianov 474* (10. Jh) (2).

Nun findet sich aber in der gr Mk und in der gr Jk das Ave Maria k o n s t a n t (in den Mss und in der heutigen Ausgabe) v o r dem ἐξαιρέτως (3). Dieser Befund ist umso bedeutungsvoller als einige Mss der alten italo-griechischen Rezension sowie die georgische Version (Cod *Sin georg 89*) ganz allgemein einen orientalischen Einfluß aufweisen (4). Es könnte also sein, daß das Ave Maria durch diesen Einfluß in die byzantinische Liturgie übernommen worden war. Mehrere Faktoren scheinen diese Annahme zu stützen:

— Die anfängliche Stellung des Ave Maria v o r dem ἐξαιρέτως in der Chrys des Cod *Grottaferrata Γβ IV* (10. Jh) und der Bas des Cod *Sevastianov 474* (10. Jh) entspricht der Stellung dieses Theotokions innerhalb der gr Jk und gr Mk.

— Hauptsächlich für die italienischen Mss ist das Ave Maria belegt, und gerade eine Reihe ihrer wichtigsten Vertreter hatte orientalische Bestandteile in den liturgischen Text aufgenommen.

— Die georgische Version hat gemäß den historischen Zusammenhängen mehrere Gebete jerusalemitanischen Ursprungs (5).

(1) *Svedenija*, 234.

(2) *Ibid.*, 264.

(3) Cf. Swainson, *The Greek Liturgies*, Cambridge (1884), 40, 290-1. Wie Rot. *Messanensis 177* u. Cod. *Rossanensis* (= *Vat gr 1970*) beweisen, gab es in einigen Mss der gr Jk vor dem Ave Maria ein Bindeglied: Μνήσθητι, Κύριε, τῆς ἀρχαγγελικῆς φωνῆς τῆς λεγούσης· χαῖρε κεχαριτωμένη... vgl. dazu Swainson, XXXVII: ... the appeal to God to remember His message was omitted, whilst the message was retained; and by this simple process the commemoration of the annunciation became an invocation of the Virgin.

(4) Cf. Jacob, *Formulaire*, 119, 169, 144. Daß gerade im italo-griechischen Raum Elemente orientalischer Anaphoren aus Syro-Palästina und Ägypten auftauchen läßt sich ohne Schwierigkeit erklären. Ein großer Teil des südöstlichen Mittelmeerbeckens war unter die Herrschaft des Islams geraten und als die ersten Wellen der Verfolgung dieses Gebiet überrollten, flüchteten viele Mönche in die angrenzenden Länder und versuchten Teile der ihnen vertrauten Liturgien in die Chrys einzugliedern. Cf. Jacob, *La tradition manuscrite de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome (VIIIe-XIIe siècles)* in: Eucharisties d'Orient et d'Occident (= *Lex Orandi* 47), Paris (1970), 137-8.

(5) Vgl. dazu *Svedenija*, 234-6. Die Tatsachen scheinen gegen die Angaben De Meesters zu sprechen, der annimmt, daß das Ave Maria durch byzant. Einfluß in die Mk bzw. Jk geriet; *DACL* VI2, 1605-6.

Die Troparia einiger Mss des 16. bis 17. Jh.

In der Diataxis des Cod *Leningrad 423* (16. Jh) heißt es nach dem·ἐξαιρέτως: ὁ ἱερεὺς λέγων· χαῖρε κεχαριτωμένη ... μακαρίζομέν σε (1).

Von Athen besitzen wir einige Euchologien mit detaillierten Angaben über die damals in Brauch gewesenen Troparien (2). Cod *752*, *766* (16. Jh), *770*, *773*, *776* (17. Jh) und Cod *763* (18. Jh) besagen, daß der Diakon während der Inzensierung leise für sich Θεοτόκε Παρθένε ... μακαρίζομέν σε ... und ἄξίον ἐστιν betet (3). Dabei haben *766* und *773* v o r dem ἐξαιρέτως: Θεοτόκε Παρθένε, ἄξιόν ἐστιν und ἐπὶ σοὶ χαίρει.

Sehen wir nun welche Stellung die Troparia weiter in TREMPELAS einnehmen:

a) Einige Hss bringen das Troparion v o r der namentlichen Erwähnung Mariens:

Codex:	
703, *759* (16. Jh) *780* (17. Jh)	Θεοτόκε Παρθένε [Ave Maria] Ἄξιόν ἐστιν
766 (16. Jh) *773* (17. Jh)	Θεοτόκε Παρθένε Ἄξιόν ἐστιν Ἐπὶ σοὶ χαίρει
779 (18. Jh)	Θεοτόκε Παρθένε Ἄξιόν ἐστιν Σε προσκυνοῦμεν δέσποινα

(1) Diese Diataxis konnte sich neben der von Philotheos (die keinerlei Hinweis bringt, was nach dem ἐξαιρέτως vom Priester gebetet wird) aufrecht erhalten; cf. JACOB, *Formulaire*, 446.

(2) P. N. TREMPELAS, *AI TPEIC ΛEITOYPΓIAI KATA TOYC EN AΘHNAIC KOΔIKAC*, Athen (1935), 116-7; alle angeführten Mss sind, wenn nicht anders angegeben, von der *Ethn. Bibl.*

(3) *Priester inzensiert*: Cod *878* (16), *751* (16-17), *776* (17), *779* (18); *Priester oder Diakon inzensiert*: Cod *703*, *759*, *757*, *749* (16), *771*, *780* (17); davon geben Cod *703*, *759*, *780* v o r dem ἐξαιρέτως: Θεοτόκε Παρθένε und ἄξιόν ἐστιν; Cod *754* (17): der Bischof betet ἄξιόν ἐστιν während der Castrensis den Altar inzensiert u. dabei ebenfalls ἄξιον ἐστιν betet.

Die Anrede «Θεοτόκε Παρθένε» ist ein späterer Zusatz zu χαῖρε κεχαριτωμένη; cf. *Svedenija*, 234 (cf. *infra* S. 330, Amk. 2).

b) andere nachher:

Byz Mus 13 (16. Jh)	Χαῖρε κεχαριτομένη Ἄξιόν ἐστιν Μακαρίζομέν σε
778 (17 Jh.)	Χαῖρε κεχαριτομένη Ἄξιόν ἐστιν Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν Μακαρίζομέν σε
754 (17. Jh)	(Bischof:) Ἄξιόν ἐστιν (Castrensis während er inzensiert:) Ἄξιόν ἐστιν

c) wiederum eine andere Gruppe

vor und nachher:

	vor	nachher
749 (16. Jh) *771* (17. Jh)	Θεοτόκε Παρθένε Ἄξιόν ἐστιν	Μέγα τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας Τριάδος Παναγία Θεοτόκε, βοήθει ἡμῖν. Μακαρίζομέν σε
757 (16. Jh)	(Priester. u. Diakon:) Θεοτόκε Παρθένε	Ἄξιόν ἐστιν Ἐπὶ σοὶ χαίρει Μακαρίζομέν σε Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ
776 (17. Jh)	Θεοτόκε Παρθένε (*ter*)	Μετὰ τὸ Ἐξαιρέτως δὲ σημειοῦνται τὰ ἕξης καινοφανῆ: «Ἐνταῦθα ὡς ἐμοὶ δοκεῖ καλὸν εἶνε νὰ ὑψώνεται ἡ μερίδα τῆς Παναγίας Λέγε *Μακαρίζομέν σε, πᾶσαι αἱ γενεαί.* Τὸ *ἄξιόν ἐστι*· τὴν πᾶσαν ἐλπίδα μου. Καὶ πάλιν ἐπίθες τὴν μαργαρίτα εἰς τὸν τόπον αὐτῆς. Εἰ βούλει λέγε καὶ τὸ *Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ. Ἱκετεύσατε ὑπὲρ ἡμῶν* ... *Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν* ... ».

Woher kommen die einzelnen Troparien?

Ἐπὶ σοὶ χαίρει ist dem 8. Ton der 2. Stichologie des Orthros entnommen (1). Dieses Theotokion ersetzt in der heutigen Bas das ἄξιόν ἐστιν. Θεοτόκε Παρθένε, Βαπτιστὰ τοῦ Χριστοῦ, Ἱκετεύσατε ὑπὲρ ἡμῶν, Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν sind Hymnen, die heute in der Fastenzeit beim Ende der Vesper gesungen werden (2). Diese Theotokia entstammen der monophysitischen Kirche Ägyptens und sind in das 4. oder 5. Jh zu datieren (3).

Μέγα τὸ ὄνομα τῆς ἁγίας Τριάδος, Παναγία Θεοτόκε βοήθει ἡμῖν, Μακαρίζομέν σε πᾶσαι αἱ γενεαί sind den Offizium τῆς τραπέζης entnommen (4). An hohen Feiertagen finden wir in den byzantinischen Klöstern nach dem Hauptmahl einen besonderen Brauch, die *Ὕψωσις τῆς Παναγίας* zu Ehren der Muttergottes. Darunter versteht man die Elevation eines Partikels der Prosphora (= *Panagia*), die die Form eines Dreiecks hat. Dabei werden die oben angeführten Troparien gesprochen. Bereits vor dem Mahl werden die Prosphora, ein Gefäß voll Wein vor die Ikone der Dreifaltigkeit gestellt (von dort aus wird später dann die Panagia zur Muttergottesikone gebracht) und Vorbereitung zur Inzensierung getroffen. Einen Hinweis auf diese Zeremonie am Hof des byzantinischen Kaisers haben wir durch *Ps-Kodinos*, der zwischen 1350 und 1360 ein Traktat über die Offizien verfaßt hat (5). Die *Ὕψωσις τῆς Παναγίας* ist außerdem durch Cod *EHM 6* (13. Jh) belegt (6).

Das heutige Horologion schreibt den Gebetsablauf folgendermaßen vor: Καὶ βαλὼν μετάνοιαν ὁ μέλλων ὑψῶσαι τὴν παναγίαν, λέγει:

Εὐλογεῖτε, Πατέρες ἅγιοι, συγχωρήσατέ μοι τῷ ἁμαρτωλῷ.

Καὶ ἡμεῖς· *Ὁ Θεὸς συγχωρήσαι σοι καὶ ἐλεήσαι σε.*

Καὶ λαβὼν τὴν Παναγίαν ἄκροις δακτύλοις τῶν ἀμφοτέρων χειρῶν, ὑψοῖ αὐτήν, μικρὸν λέγων μεγαλοφώνως:

(1) Cf. *ΟΚΤΩΗΧΟΣ* 130.

(2) Cf. *ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ* (Athen 1952), 154: (4. Ton).
Θεοτόκε Παρθένε, χαῖρε κεχαριτωμένη ... [Metanie]
Βαπτιστὰ τοῦ χριστοῦ ... [Metanie]
Δόξα. Ἱκετεύσατε ὑπὲρ ἡμῶν ... [Metanie]
Καὶ νῦν. Ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν ...

(3) Cf. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevtogne (1953), 107.

(4) *ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ*, 130-134.

(5) Cf. J. Verpeaux, *Pseudo-Kodinos, traité des offices* (= *Le Monde Byzantin* I), Paris (1966), 217-8; zur Datierung s. S. 30-31, 39.

(6) Cf. R. Engdahl, *Beiträge zur Kenntnis der Byzantinischen Liturgie, Texte und Studien*, Berlin (1908), 78-82.

Μέγα τὸ ὄνομα.

Καὶ ἡμεῖς· *Τῆς ἁγίας Τριάδος.*

Καὶ αὐτὸς σταυροειδῶς· *Παναγία Θεοτόκε, βοήθει ἡμῖν.*

Καὶ ἡμεῖς· *Ταῖς αὐτῆς πρεσβείαις, ὁ Θεός, ἐλέησον καὶ σῶσον ἡμᾶς.*

Μακαρίζομέν σε πᾶσαι αἱ γενεαί, Θεοτόκε Παρθένε· ἐν σοὶ γὰρ ὁ ἀχώρητος Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν χωρηθῆναι ηὐδόκησε. Μακάριοί ἐσμεν καὶ ἡμεῖς προστασίας σε ἔχοντες· ἡμέρας γὰρ καὶ νυκτὸς πρεσβεύεις ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ τὰ σκῆπτρα τῆς βασιλείας ταῖς σαῖς ἱκεσίαις κρατύνονται. Διὸ ἀνυμνοῦντες βοῶμέν σοι· Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ.

Ἄξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς μακαρίζειν σὲ τὴν Θεοτόκον, τὴν ἀειμακάριστον καὶ παναμώμητον, καὶ Μητέρα τοῦ Θεοῦ ἡμῶν. Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ, καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφίμ, τὴν ἀδιαφθόρως Θεὸν Λόγον τεκοῦσαν, τὴν ὄντως Θεοτόκον σὲ μεγαλύνομεν (1).

Nach Abschluß der Gebete nimmt jeder ein Stück der Panagia, taucht es in Wein ein, hält es über den Weihrauch und verzehrt es dann (2).

Wie sofort zu ersehen war, weisen die Angaben der Cod 749, 771, 776 eindeutig auf diese Tradition. Auch in den Akten des Moskauer Konzils von 1666-1667 wird die Elevation der Panagia im anaphorischen Fürbittgebet vorgeschrieben (3).

Was die Inzensierung anbetrifft, gibt es in dem heutigen liturgischen Text (cf. *supra* S. 320) zwei kurz aufeinanderfolgende Rubriken, die jedesmal eine Inzensierung vorsehen. Das erste Mal, bei dem ἐξαιρέτως, ist sie vom Priester ausgeführt; das zweite Mal vom Diakon, wo sie sicher den Toten gilt. Nun wird aber im Orthros bei der 9. Ode, sowie in dem Offizium τῆς τραπέζης zu Ehren der Muttergottes inzensiert. Es könnte also durchaus sein, daß die Inzensierung der ersten Rubrik von diesen Offizien in die Liturgie übertragen worden ist.

2. – *Die verwandten Texte.*

Wie wir bereits festgestellt haben, hat die Bas wie die Chrys ein Troparion nach der namentlichen Erwährung Mariens; sonst

(1) *ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ* 132-3; cf. auch GOAR², 681

(2) Eine gute Beschreibung dieser Tradition findet sich in *Le Lien* (1969) Nr. 1, 40-43; cf. dazu L. CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise Grecque*, Paris (1895), 113.

(3) *Dejanija moskovskich soborov 1666-1667 godov* (Moskau 1893), 57v.

findet sich in k e i n e r der Chrys verwandten Anaphoren (weder in den Mss noch in den heutigen Ausgaben) irgendein Gebet, bzw. Troparion n a c h der Anführung der Muttergottes. Das gilt für äg gr Bas, äg gr Greg, gr Mk und gr Jk (1).

Ein zunächst überraschender und scheinbar gegenteiliger Befund ergibt sich bei der Jk in den *westlichen* Ausgaben: G. Morel, Paris 1560 (2) und Venedig 1645 (3) haben nach dem ἐξαιρέτως: ἄξιόν ἐστιν und ἐπὶ σοι χαίρει. Jedoch läßt sich diese Tatsache durch die Angleichung dieser Anaphora an die byz. Liturgie erklären. Diese Troparia sind nicht in den Ausgaben von Jerusalem (1912) (4) und Alexandrien (1931) (5). Besonders aufschlußreich ist die Edition von Athen (1922-3), wo in einer Anmerkung ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß es sich bei diesen Troparien um spätere Hinzufügungen handelt (6).

Anschließend an die oben gemachte Feststellung bieten sich für die Chrys zwei Möglichkeiten der Fragestellung:

1. – Aus welchen Grund sind in der Chrys nach der namentlichen Erwähnung Mariens Troparia hinzugefügt worden?

2. – Von wem wurde ursprünglich ἄξιόν ἐστιν gebetet?

Zu 1.)

Wie allgemein bekannt ist, wurden früher die Diptychen vom Diakon unmittelbar nach der namentlichen Erwähnung Mariens laut verlesen.

Vergleicht man nun in den verschiedenen Mss die Angaben, die die Muttergottestroparia betreffen mit der Stellung der Rubrik, die die laute Verlesung der Diptychen durch den Diakon vorsieht (cf. *supra* S. 24-25) so stellt man überraschend fest:

a) Seit den 10. Jh waren die Diptychen im italo-griechischen Raum von ihrer ursprünglichen Stellung, nämlich unmittelbar nach dem ἐξαιρέτως, jetzt hinter das Gebet für die Toten verlegt worden. Da sich diese Stellung ganz allgemein in diesem Bereich durchge-

(1) Cf. Swainson, 40, 290-1; Renaudot I, 70, 103.

(2) S. 28-29.

(3) S. 45-46.

(4) Cf. E. T. Delales, *Η ΘΕΙΑ ΚΑΙ ΙΕΡΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙC ΠΑΤΡΟC ΙΑΚΩΒΟΥ ΤΟΥ ΑΔΕΛΦΟΘΕΟΥ ΚΑΙ ΠΡΩΤΟΥ ΙΕΡΑΡΧΟΥ ΙΕΡΟCΟΛΥΜΩΝ,* Athen (1922-3), 45 Amk. 1; 74-75.

(5) S. 36.

(6) Delales *Jakobsliturgie*, 74-75, Amk. 1.

setzt hat — jedoch nicht alle diese Mss ein Troparion aufweisen — kann man behaupten, daß die Theotokia wohl in einem Zusammenhang mit den Diptychen stehen, aber nicht der *allein ausschlaggebende* Grund waren, weshalb die Diptychen verlegt worden waren.

b) Alle diejenigen Mss, die nach dem ἐξαιρέτως das Ave Maria anführen, geben die Diptychen nicht mehr nach dieser namentlichen Erwähnung Mariens sondern nach (bzw. in) dem Gebet für die Verstorbenen. Wir hätten somit zunächst folgenden Ablauf in Süditalien:

— Ekphonesis: ἐξαιρέτως
— (Ave Maria)
— Gedenken des Täufers, der Apostel, des Tagesheiligen } Stillgebet
— *commemoratio pro defunctis*
— Diptychen.

c) Im 11. Jh scheint die laute Verlesung der Diptychen durch den Diakon mit aller Wahrscheinlichkeit überhaupt außer Brauch gekommen zu sein (1). Somit ergäbe sich ein ausgedehnter Raum stillgebeter Gedenken bis zur nächsten Ekphonesis: ἐν πρώτοις. Um diese entstandene Stille auszufüllen, wurden wahrscheinlich die Troparia gesungen (1). Ob vereinzelt bereits das Ave Maria laut gesungen wurde, oder ob erst das ἄξιόν ἐστιν diese Stille überbrückte, kann nicht mit Bestimmtheit entschieden werden.

Später wird noch darauf zurückzukommen sein, daß das Ave Maria zu der in dieser Zeit erfolgten generellen Erweiterung des liturgischen Textes zu zählen ist.

Zu 2.)

Man könnte aber auch in einer anderen Weise dieses Problem aufgreifen. Das würde folgendermaßen aussehen:

Das ἐξαιρέτως ist als Ekphonesis angegeben und sehr oft dient eine Ekphonesis als Hinweis für den Chor mit einem Gesang einzusetzen. Darüber hinaus gilt zu bedenken, daß die meisten

(1) Auf dies werden wir im 2. Teil unserer Untersuchung noch näher eingehen.

(2) Cf. *DACL* VI², 1633; *XPYCOCTOMIKA* (Rom 1908), 344.

Mss Euchologien sind und daher nur diejenigen Gebete vermerkt sind, die für den Priester maßgeblich sind. Es wäre also möglich, daß das Ave Maria, bzw. das ἄξιόν ἐστιν — lange bevor es in den Mss erschien — ursprünglich vom Volk gebetet wurde und dann erst von Priester als Stillgebet übernommen wurde.

Doch kann man gegen diese Argumentation scharfe Einwände erheben:

a) Sie vermag nicht zu erklären, *warum* ausgerechnet in die Chrys diese Troparien eingeschoben worden sind. Hinzu kommt nämlich die schwerwiegende Tatsache, daß wir in k e i n e m der verwandten Texte (natürlich Bas ausgeschlossen) j e m a l s ein Troparion eingefügt sehen, obwohl in a l l e n diesen angeführten Anaphoren ἐξαιρέτως nicht nur erscheint, sondern auch als Ekphonesis angegeben ist! In keinem dieser verwandten Formulare dient ἐξαιρέτως also als Stichwort für den Chor.

b) In der Zeit, wo der Diakon die Diptychen noch laut unmittelbar nach dem ἐξαιρέτως verlas, wurde vom Priester weder das Ave Maria noch irgendein Troparion still gebetet; erst als die Stellung der Diptychen anfing sich zu verschieben tauchen die ersten Theotokia zu Ehren der Muttergottes auf.

c) Die Vielfalt der einst üblichen Troparia zeigt, daß diese eingefügten Gebete nach dem ἐξαιρέτως einmal eine Zeit lang undeterminiert waren; und diese anfängliche Unbestimmtheit weist m. E. auf ihre Funktion hin, nämlich daß diese Troparia ursprünglich irgend etwas zu ersetzen hatten.

d) In den frühen Kommentaren und Typika findet sich ebenfalls keine Spur irgendeines Troparions.

ZUSAMMENFASSUNG:

1. Ganz allgemein steht fest, daß die Chrys, wie sie in Konstantinopel gefeiert wurde, bis in die zweite Hälfte des 14. Jh keinerlei Muttergottestroparia nach dem ἐξαιρέτως kannte.

2. Diese Tradition finden wir in den Mss, die in Sizilien und Kalabrien beheimatet sind. Das Gebiet um Otranto scheint diesen Brauch nur zögernd übernommen zu haben: lediglich für eine Hs, *Ambros 276* (13 .Jh) ist das Ave Maria belegt. Der Grund

dürfte darin liegen, daß Otranto enger mit der byz Metropole verbunden war [1].

Vereinzelt ist das Ave Maria bereits in der alten italogriechischen Rezension des 10. und 11. Jh angegeben.

Der Ursprung dieses Brauchs dürfte in dem Einfluß der anderen orientalischen Anaphoren zu suchen sein; folgender Befund führte zu dieser Annahme:

— Die ursprüngliche Stellung des Ave Maria innerhalb der byz Liturgie ist identisch mit der gr Jk und gr Mk (d.h. v o r dem ἐξαιρέτως).

— Die italienischen Hss weisen des öfteren mehr oder weniger starken Einfluß anderer östlichen Liturgien auf.

— Die georgische Version, für die auch das Ave Maria bezeugt ist, hat ebenfalls mehrere jerusalemitanische Gebetsformen aufgenommen.

Daß das Ave Maria sehr bald dem ἐξαιρέτως *nachgestellt* wurde, dürfte darin begründet sein, daß sich dieses Theotokion an dieser Stelle besser in den liturgischen Text einordnet; zwischen den *categoriae sanctorum* und dem ἐξαιρέτως wurde es sicher als Fremdkörper empfunden.

3. Ursprünglich war der namentlichen Erwähnung der Muttergottes nur das Ave Maria als Theotokion hinzugefügt worden und zwar im Rahmen der in dieser Zeit erfolgten allgemeinen Erweiterung des Textes, wie wir später bei dem Gedenken Johannes des Täufers noch sehen werden.

4. Jedesmal, wenn ein Muttergottestroparion angegeben ist, sehen wir, daß die Diptychen nicht mehr ihre ursprüngliche Stellung unmittelbar nach dem ἐξαιρέτως einnehmen. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

5. Eine Sonderstellung nimmt das *Archieratikon des Gemistos* (um 1390) ein, wo nach dem ἐξαιρέτως der Patriarch, die Bischöfe und Diakone für sich das ἄξιόν ἐστιν beten. Damit scheint sich im ausgehenden 14. Jh auch die Chrys, wie sie in Konstantinopel zelebriert wurde, einer Erweiterung des liturgischen Textes geöffnet zu haben. In diesem Zusammenhang ist auch die Vielfalt der Theotokia, wie sie uns in den Mss bei *Trempelas* begegnete, zu erwähnen: diese Muttergottestroparia scheinen ebenfalls von den Offizien

[1] Zur Herkunft der Handschrift s. JACOB, *Formulaire*, 348-9, außerdem 503.

übernommen worden zu sein. In der Folgezeit wurden sie auf den vom Chor gesungenen Irmos (bzw. Teil des Irmos) der 9. Ode festgelegt, wie die späteren italienischen Mss und die heutige Ausgabe der Chrys bezeugen.

6. Wir haben gezeigt, daß das Ave Maria wahrscheinlich durch den Einfluß anderer orientalischen Liturgien in die Chrys kam und haben dadurch das Ave Maria von ἄξιόν ἐστιν — das vom Offizium übernommen wurde — abgesondert. Wenn wir jedoch dem ἄξιόν ἐστιν noch weiter nachgehen, stellen wir überraschenderweise fest, daß das ἄξιόν ἐστιν ebenfalls jerusalemitanischen Ursprungs ist, denn nach der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner setzte sich das Offizium der Mönche von St. Saba selbst in der Großen Kirche durch (1) nachdem das monastische Offizium Jerusalems nach den Wirren des Ikonoklasmus längst das konstantinopolitanische verdrängt hatte.

In diesem ersten Teil der Interzessionen befaßten wir uns mit den einzelnen Heiligenklassen und der namentlichen Erwähnung der Muttergottes.

Im zweiten Teil werden wir auf die Gruppe von Gedenken um Johannes Täufer, an das sich das Gedächtnis der Toten anschließt, näher eingehen und zeigen, daß die süditalienische Tradition erheblich von Konstantinopel abweicht.

GABRIELE WINKLER

Rom

(1) Cf. SYMEON VON THESSALONIKI, *De Sacra Precatione*, 301 (PG 155, 553-6).

A parallel between Michael Psellus and the *Hexaemeron* of Anastasius of Sinai

Migne printed the *Anagogicarum contemplationum in Hexaemeron libri duodecim* of Anastasius of Sinai in Tome 89, cc. 851-1078, of his *Patrologia Graeca*. A number of other works ascribed to the same author find their place in the same tome (1). Altaner (2) says that this writer died shortly after 700 A.D. However, from the seventeenth century until the present day, writers on ecclesiastical history and patrology have differed sharply over the attribution to a single author or a number of authors of the works collected by Migne under a single name. It is unnecessary to review here the different positions, since Dr. Stergios Saccos of Thessalonica has already done so in a recent book (3). The contribution of this note to the resolution of the question of authorship will consist in pointing out the existence of a parallel between the beginning of the *Hexaemeron*, " Liber I " (4), and Michael Psellus's *De omnifaria doctrina* 82-83 (or 59-60 in Fabricius's edition) (5).

(1) But cf. the " Notitia " (from Fabricius-Harless) at PG 89,9-12, for the distinction of different Anastasiuses.

(2) BERTHOLD ALTANER, *Patrologie*[5], Freiburg: Verlag Herder, 1958, p. 487.

(3) Στέργιος Ν. Σάκκος, *Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν*, Θεσσαλονίκη: 1964. In *Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς* of which this book is a Παράρτημα τοῦ Η' Τόμου (it is a doctoral dissertation). Cf. pp. 23-38. Dr. Saccos places the author of the *Hexaemeron* in the last half of the ninth century (cf. pp. 187-188, 196-199, and 205-208).

(4) PG 89,857 A (line 1 in the column)–D (l. 45).

(5) *Michael Psellus De omnifaria doctrina*, ed. L. G. WESTERINK, Nijmegen: Centrale Drukkerij, 1948, p. 50. For Fabricius's edition, cf. PG 122, 725 A-C.

Psellus addressed his work to the Byzantine emperor Michael VII Ducas (1071-1078).

For the text of the *De omnifaria doctrina* I use the edition of Westerink. For the Greek text of the passage from the *Hexaemeron* I have had to have recourse to the manuscripts, because, up to the present, the first eleven " Books " of the *Hexaemeron* have appeared only in Gentian Hervet's (1) Latin translation (except for scattered fragments from the Greek). The text of the *Hexaemeron* reproduced here results from the collation of the following three manuscripts: Vatican, Palatinus Graecus 372 (P) (2), Munich, Staatsbibliothek, Codex Graecus 145 (M), and Paris, Bibliothèque Nationale, Manuscrit grec 861 (F). The work I am currently doing on the *Hexaemeron* indicates that these three manuscripts belong to different families, and will have to be used in the construction of an edition. The section of the *Hexaemeron* of interest to us appears at P 8^v16-10^r8, M 250^r14-$^v22$, and F 4^v14-5^r19. The punctuation of the excerpt from the *Hexaemeron* is mine. Abbreviations are expanded. In the lemmata (which are positive), a superscript 1 (e.g., M^1) signifies the original reading, while a superscript 2 denotes any correction whatsoever (3). Divisions between the sides of the folios are indicated in the lemmata by the sign ||, while a division between lines is indicated by |. Naturally, not all minor differences, such as those in breathings, are noted.

We now compare the two texts.

(1) The notice of Fabricius-Harless, PG 89, 19-20, on these " Books " reads: " Priores undecim libri tantum Latine incerto interprete exstant in Patrum Bibliothecae Appendice, Paris. 1579 ". But the identity of the translator is by no means uncertain. For in the *Appendix Bibliothecae Sanctorum Patrum,* ... illustrata ... per Marguarinum de la Bigne, Paris: Apud Michaelem Sonnium, 1579, cc. 1367-68 B, we have the following title: " Anastasii Sinaitae monachi et presbyteri, in spiritualem anagogen sex dierum creationis, Gentiano Herveto, Rhemensi Canonicae, interprete ".

(2) Franz Cumont in his article, " Lydus et Anastase le Sinaïte ", *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929/30) 31-35, has already given the siglum P to ms. Vat. Pal. Gr. 372. It seems best to retain this siglum for the sake of uniformity in the literature. The sigla M and F for the following two manuscripts are my own designation.

(3) In general, the three mss. do not show a large amount of evidence of corrections or of the work of other hands.

Hexaemeron I.		*De omnifaria doctrina* 82-83.
	“ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου,	
5	καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος ”. (Gn 1:1-2). Ὅσαι μὲν καὶ οἷαι πρὸς τὰ προκείμενα τοῖς ἀνέκαθεν ἐξηγησαμένοις εὐσεβῶς αἱ γνῶμαι γεγό-	
10	νασιν οὔτε ἡμῖν εὐχερὲς τοῦ λέγειν, οὔτε τῷ ἀκροατῇ εὐμαρὲς τοῦ ἀκούειν. εἰς μὲν γὰρ τὸ “ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ” ἠπόρησάν τινες πότερον αὐτὴ ἡ ἀρχὴ ἔχει τινὰ	
15	πρεσβυτέραν ἀρχὴν ἐξ ἧς ἤρτηται, ἢ ἄναρχός ἐστι. καὶ εἰ μὲν ἔχει, οὐ δύναται καλεῖσθαι ἀρχή· εἰ δὲ οὐκ ἔχει, δῆλον ὅτι ἄναρχος καὶ ἄχρονός ἐστι. καὶ ποῖος τῷ ἀνάρχῳ	
20	λοιπὸν χρόνος ἐστὶ καὶ ἀρχή;	
		82. Τίνι διαφέρει ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον;
	ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἔχει τι πρότερον ἑαυτῆς, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους γίνεται· ποτέρα γὰρ ἡ ὕλη τοῦ εἴδους. ὁμοίως καὶ τὸ	ἡ μὲν ἀρχὴ οὐκ ἔχει τι πρότερον ἑαυτῆς, ὥσπερ ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος· τὸ δὲ
25	στοιχεῖον σύνθετον ὂν καὶ συγκείμενον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, ἀρχὴν	στοιχεῖον σύνθετον ὂν καὶ ξυγκεί μενον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους ἀρχὴν

3 ἀκατασκεύαστος] PM²F: ἀκατασκέβαστος M¹.
5 Θεοῦ] MF: Θεοῦ 8v19 || 9r1 Θεοῦ P.
8-9 ἐξηγησαμένοις] MF: ἐξηγησαμένης P
12 γὰρ] PM²F: καὶ M¹.
16 ἐστι] ἐστί PMF. εἰ] PM: ἡ F.
21 τι] τί PMF.
24 εἴδους] PF: ὕδους M.
25-26 συγκείμενον] PM²F: συκείμενον M¹.
26 ὕλης] ὕ||λης M 250r28-v1.

	Hexaemeron I.	*De omnifaria doctrina* 82-83.
	ἔχει τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος. ἔστι	ἔχει τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος. ἔστι
	δ' ὕλη πάντων ἀρχή, φασί,	δὲ ἡ ὕλη
	πρᾶγμα οὖσα ἀσώματον, ἄποιον,	πρᾶγμα ἀσώματον, ἄποιον,
30	λόγῳ μόνῳ ἑρμηνευόμενον, αἰσθή-	λόγῳ μόνῳ ἑρμηνευόμενον, αἰσθή-
	σει δὲ μὴ ὑποκείμενον. αὕτη οὖν	σει δὲ μὴ ὑποκείμενον. αὕτη οὖν
	φασὶν ὑπὸ μορφῆς τινὸς	ἡ ὕλη ὑπὸ μορφῆς τινὸς
	καὶ σχήματος τυπουμένη, ὅπέρ	καὶ σχήματος τυπουμένη, ὅπέρ
	ἐστι τὸ εἶδος, σωματοῦται. καὶ	ἐστι τὸ εἶδος, σωματοῦται. καὶ
35	πρῶτον μὲν γίνεται στοιχεῖον, ἢ	πρῶτον μὲν γίνεται στοιχεῖον, ἢ
	αἰθὴρ ἢ πῦρ ἢ ἀὴρ ἢ ὕδωρ ἢ γῆ·	αἰθὴρ ἢ πῦρ ἢ ἀὴρ ἢ ὕδωρ ἢ γῆ·
	εἶτα τῶν στοιχείων	ἔπειτα τούτων τῶν στοιχείων
	τούτων συμπλακέντων γί-	συμπλακέντων ἀλλήλοις γί-
	νεται σῶμα σύνθετον, ἢ ἔμψυχον	νεται σῶμα σύνθετον, ἢ ἔμψυχον
40	ἢ ἄψυχον. καὶ ἡ μὲν ὕλη καὶ τὸ	ἢ ἄψυχον. καὶ ἡ μὲν ὕλη καὶ τὸ
	εἶδος, φασίν, ἀρχοειδέστερα τῶν	εἶδος ἀρχοειδέστερα τῶν
	στοιχείων εἰσί, τὰ δὲ στοιχεῖα τῶν	στοιχείων εἰσί, τὰ δὲ στοιχεῖα τῶν
	ἄλλων σωμάτων στοιχειωδέστερα.	ἄλλων σωμάτων στοιχειωδέστερα.
	ἡμεῖς δὲ φαμὲν	ἀρχὴν δὲ λέγομεν τὴν ὕλην,
		οὐχ' ὅτι οὐκ ἔχει ἄλλο ὑπέρτερον
		ἑαυτῆς, ἀλλ' ὅτι τὰ σώματα ὑπ' αὐ-
		τὴν ἀνάγεται προσεχῶς.
		83. Περὶ τῶν ἀρχῶν, τί εἰσιν.
45	ἀρχὴ τῶν πάντων ὑπερ-	Ἀρχὴ τῶν ὄντων
	άρχιος, πρώτη μὲν ὑπάρχη	πρώτη μὲν καὶ
	Θεός· μετὰ δὲ Θεὸν	ὑπεράρχιος ὁ Θεός, μετὰ δὲ Θεὸν

---

27 εἶδος. ἔστι] εἶδος. ‖ Ἔστι P 9r21-v1.
28 δ' ὕλη] PM: δὲ \| ὕλη F 4v28-29.
30-31 αἰσθήσει δὲ μὴ ὑποκείμενον] PM: *om.* F.
32 ὑπό] ὑ‖πό F 4v30-5r1.
33-34 ὅπέρ ἐστι] P: ὅπερ ἐστὶ MF.
39 σῶμα] PM: *om.* F.
40 ὕλη] PM²F: ὕληρ M¹.
41 ἀρχοειδέστερα] PM²F: ἀρχοδέστερα M¹.
42 στοιχεῖα] M: στοιχεία PF.
43 στοιχειωδέστερα] PM: στοιχειοδέστερα F.
45 ἀρχή] PM: ἀρχὴν F.
45-47 ὑπεράρχιος, πρώτη μὲν ὑπάρχη Θεός· μετὰ] P: ὑπεράρχιος, πρώτη μὲν ὑπάρχει Θεός. μετὰ M², ὑπεράρχιον M¹: ὑπεράρχιος, πρώτη μὲν ὑπάρχει Θεός· μετὰ F.

Hexaemeron I.

ἀρχαὶ τῶν φυσικῶν
σωμάτων
50 τὰ στοιχεῖα εἰσίν. ἀλλὰ
τῶν ἔξω φιλοσόφων τινὲς
διηρέθησαν· καὶ τοῖς μὲν ἔδοξεν
ἀρχὴ τὸ πῦρ, διὰ τὴν αὐτοκίνητον
καὶ εὐκίνητον δύναμιν καὶ τὸ κατ-
55 αναλίσκειν πάντα ὧν ἐπιδράξεται·
τοῖς δὲ ὁ ἀήρ, διὰ τὴν
τοῦ ζῆν αἰτίαν ἐξ ἀνα-
πνοῆς· τοῖς δὲ τὸ ὕδωρ, διὰ τὴν
γόνιμον φύσιν· τισὶ δὲ τούτων
60 ἡ γῆ, διὰ τὸ τὰ
πλεῖστα τῶν ζώων ἀπὸ τῆς
γῆς γεννᾶσθαι καὶ εἰς αὐτὴν ἀνα-
λύεσθαι.

Πλάτων δὲ
65 τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην εἴ-
ρηκεν ἀρχάς, τὸν μὲν ὡς θεὸν καὶ
πατέρα, τὴν
δὲ ὡς δεχομένην τὴν δημιουρ-
γίαν, καὶ τὴν ὡς ἔφησε ματαίαν
70 ἰδέαν, παρεκκλίνων τῆς ἀληθείας,
καὶ τὸ πᾶν μὴ διδοὺς τῷ Θεῷ.

De omnifaria doctrina 82-83.

πολλαὶ ἀρχαὶ τῶν φυσικῶν πραγμά-
των εἰσί. καὶ τῶν μὲν στοιχείων
ἀρχαὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος, ὡς εἴρη-
ται· τῶν δὲ συνθέτων σωμάτων
αὐτὰ τὰ ἁπλὰ στοιχεῖα. ἀλλ' οἱ
μὲν ἄλλοι τῶν φιλοσόφων
διηρέθησαν· καὶ τοῖς μὲν ἔδοξεν
ἀρχὴ τὸ πῦρ, διὰ τὴν
δύναμιν καὶ τὸ κατ-
αναλίσκειν πάντα
εἰς ἑαυτό· τοῖς δὲ ὁ ἀήρ, διὰ τὴν
τῶν ζώων ἀνα-
πνοήν· τοῖς δὲ τὸ ὕδωρ, διὰ τὴν
γόνιμον φύσιν· τισὶ δὲ τούτων καὶ
ἡ γῆ ἀρχὴ ἔδοξε, διὰ τὸ τὰ πλείω
τῶν ζώων ὑπὸ τῆς
γῆς γεννᾶσθαι καὶ εἰς αὐτὴν ἀνα-
λύεσθαι· ἕτεροι δὲ αὐτὰ τὰ τέσ-
σαρα στοιχεῖα ἀρχὰς τῶν ὄντων
ἀπεφήναντο. Πλάτων δὲ ἀρχὰς
εἴρηκε τὸν θεὸν
ὡς
πατέρα καὶ ποιητήν, τὴν
ὕλην ὡς δεχομένην τὴν δημιουρ-
γίαν, καὶ τὴν
ἰδέαν.

ἰδέαν δὲ λέγει Πλάτων τὴν πρώτην
ἔννοιαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ἄρρητον
ἐκείνην φαντασίαν καὶ ἀνατύπωσιν
καθ' ἣν τὸν κόσμον ἐδημιούργησεν.

---

57 τοῦ] PM: *om.* F.
57-58 ἐξ ἀναπνοῆς] PM: ἐξαναπνοῆς F.
58 ὕδωρ, διὰ] ὕδωρ || διὰ P 9^v21-10^r1.
61 τῆς] P: *om.* MF.
70 παρεκκλίνων] M: παρ' ἐκκλίνων P: παρεκλίνων F.
71 τὸ] PM^2F: τῷ M^1.

Hexaemeron I.

" In a principle [1] God made the heaven and the earth. And the earth was invisible and unorganized, and darkness was upon the abyss, and God's Spirit was borne upon the water". [Gn 1:1-2].

The number and kinds of opinions reverently expressed on the text before us by those who from the very first engaged in exegesis is neither easy for us to recount, nor agreeable for the hearer to listen to. For with respect to the words, " In a principle He made", some raised the question as to whether the principle itself has some anterior principle from which it has been depending [2], or whether it is unprincipiated. And if it has, it cannot be called a principle; but if it does not have one, it is clear that it is unprincipiated and timeless. And, moreover, what kind of time and principle belong to the unprincipiated? For

a principle does not have any-

De omnifaria doctrina 82-83.

82. In What Do a Principle and an Element Differ?

A principle does not have any-

[1] In translating " Ἐν ἀρχῇ ", the philosophical character of the excerpt from the *Hexaemeron* obliges me to depart from the ordinary rendering, " In the beginning ".

[1] " It has been depending ". Ἤρτηται is in the perfect tense; therefore the dependence continues into the present time.

Hexaemeron I.	*De omnifaria doctrina* 82-83.
thing prior to itself, such as happens in matter and form, for matter is prior to form. And similarly an element, since it is composed and compounded of matter and form, has a principle, matter and form. And, they say, matter is the principle of all, being a bodyless reality, devoid of quality, explained by reason alone, and not lying under sense. Therefore, they say, when this is imprinted with a certain figure and shape, which is form, it is made a body. And first an element comes to be, either ether, or fire, or air, or water, or earth; then once these element are moulded together, a composite body comes to be, either ensouled or soulless. And matter and form, they say, are more on the order of a principle than the elements, while the elements are more on the order of an element than the other bodies. But *we* affirm that	thing prior to itself, such as matter and form. But an element, since it is composed and compounded of matter and form, has a principle, matter and form. And matter is a bodyless reality, devoid of quality, explained by reason alone, and not lying under sense. Therefore, when this matter is imprinted with a certain figure and shape, which is form, it is made a body. And first an element comes to be, either ether, or fire, or air, or water, or earth; thereupon, once these elements are moulded together, with one another, a composite body comes to be, either ensouled or soulless. And matter and form are more on the order of a principle than the elements, while the elements are more on the order of an element than the other bodies. But we say that matter is a principle, not because it does not have another higher than itself, but because bodies are proximately drawn up from it.
	83. On the Principles; What Are They?
the principle of all things, which is above principles, the	The first principle of things which are and that which is above principles

Hexaemeron I.	*De omnifaria doctrina* 82-83.
first beginning [1], is God; but	is God; but
after God the	after God there are many
principles of natural	principles of natural realities.
	And the principles of the ele-
	ments are matter and form, as
	was said; but of composite
bodies are the elements.	bodies, the simple elements
	themselves. But the
But some of the heathen	rest of the
philosophers are divided. And	philosophers are divided. And
to one group fire seems to be	to one group fire seems to be
the principle on account of its	the principle on account of its
intrinsically moved and easily	
moved power and the fact	power and the fact
that it consumes all	that it consumes into itself all
things of which it lays hold,	things,
while to another group it is air,	while to another group it is air,
on account of it being the cause	on account of the
of life from respiration,	respiration of animals,
and to yet another group water,	and to yet another group water,
on account of its reproductive	on account of its reproductive
nature, and to some of these	nature, and to some of these
the earth,	even the earth seemd to be the
on account of the	principle, on account of the
fact that the vast majority	fact that the
of the animals	greater part of the animals
are generated from the	are generated by the

[1] It is with some hesitation, and in spite of the tendency to iticism found in ms. P, that I adopt the reading ὑπάρχῃ in place of ὑπάρχει in the *Hexaemeron* I, ll. 58-59. My first reason for adopting ὑπάρχῃ is that in the parallel text in the *De omnifaria doctrina* 83, the πρώτη μέν occupies the position it does because ὑπεράρχιος follows. However, if the ὑπεράρχιος is put into the position it holds in the *Hexaemeron* (ll. 57-78), the πρώτη μέν seems to dangle. We would expect the πρώτη μέν to be placed before ἀρχή in l. 57, and that ὑπάρχει would not be inserted. Secondly, ὑπάρχῃ makes sense, and is the *lectio difficilior*. Thirdly, a corrector on first thought could well see ὑπάρχει as an obvious emendation of ὑπάρχῃ.

Hexaemeron I.	*De omnifaria doctrina* 82-83.
earth and are dissolved into it.	earth and are dissolved into it. But others declared that the four elements themselves are the principles of the things which are.
But Plato said God and matter are the principles, the one as God and Father, the other as receiving the fashioning, and — as he affirmed — the inane idea, thus deviating from the truth, and not giving the Whole to God.	But Plato said God as Father and Maker, matter as receiving the fashioning, and the idea are the principles.
	And Plato says the idea is God's first conception and that ineffable phantasm and representation according to which He fashioned the universe.

Another parallel exists between the *Hexaemeron* I., PG 89, 857 D (l. 45)-858 A (l. 9) or P 10^{r}9-^{v}4 and the *De omnifaria doctrina* 18 (or 17 in Fabricius's edition) [1]. However, it is unnecessary to reproduce these texts, since the passages we have just compared make it evident that a relationship, exists between the *Hexaemeron* and the *De omnifaria doctrina.*

I will not discuss the doctrinal differences between the two works, because these will be treated in a separate study. It is interesting to note, though, that the author of the *Hexaemeron* makes matter prior to (and therefore a principle of) form [2], in contrast to Psellus.

This note aims to do no more than establish the fact of a relationship between the *Hexaemeron* and the *De omnifaria doctrina*, and to show that Psellus's work must be taken into account

[1] WESTERINK, *op. cit.*, p. 25. For Fabricius, cf. PG 122, 700 B.
[2] *Hexaemeron* I, ll. 23-24.

in studies of the *Hexaemeron*. Nevertheless, we may make a few remarks concerning the possible nature of that relationship.

First, if one adopts the hypothesis that one author copied from the other, then it is far more probable that the author of the *Hexaemeron* copied from Psellus. A man of Psellus's acknowledged talents did not have to go to a work such as the *Hexaemeron* in order to find material — and then edit it — for his *De omnifaria doctrina*. Furthermore, Psellus's work is one of pure exposition, whereas the text of the *Hexaemeron* shows a polemical intent. An obvious example is the presence of the word ματαίαν before ἰδέαν in the *Hexaemeron* I, l. 69. The words ἐξηγησαμένοις εὐσεβῶς at l. 8-9 do not constitute an obstacle to anonymous citation of Psellus, for they can take on an ironic meaning. Westerink (1) has pointed out that Syrianus and Proclus were sometimes referred to by their followers under the rubric ὁ ἐξηγητής and φησί. Moreover, the terms φησί and φασί are well-known marks of quotation (2).

Secondly, if one suggests the use of a common source, the difficulty arises of finding that source. Westerink's apparatus refers to no source which could possibly have given rise to two texts so closely resembling one another. Furthermore, should any text ever be proposed as the common source from which Psellus and the author of the *Hexaemeron* worked independently, it will have to have a form very close to that of the text of §§ 82, 83, and 18 of the *De omnifaria doctrina*. There is a certain improbability that such a discovery will occur, for, according to Westerink (3), in redaction I " The plan was obviously to deal with the subjects treated in Plutarch's Placita, from which, however, as a rule only the headings of the sections are taken ". A consultation of the sources referred to in the apparatus on the relevant para-

(1) L. G. WESTERINK, *Damascius, Lectures on the Philebus*, Amsterdam: North-Holland Publishing, Company, 1959, pp. XVI-XVII.

(2) Cf. *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. LIDDELL ... and R. SCOTT, New Edition ... by H. S. Jones, Oxford: At the Clarendon Press, 1961, s.v. φημί II. 1. Note the presence of φασίν in the *Hexaemeron* I at lines 36, 40, and 51-52.

(3) *Michael Psellus De omnifaria doctrina*, pg. 2. In redactions I and II of this work, § 18 occured later in the sequence of paragraphs than §§ 82 and 83. Cf. *ibid.*, pp. 2 and 5.

graphs shows Psellus allowed himself considerable freedom in working with Plutarch's Placita.

The third and last possibility is the interpolation of Psellus's text into the *Hexaemeron*. Two considerations militate against the hypothesis of interpolation. First, if this hypothesis is accepted, then almost nothing remains of the part of the doxography (1) at the beginning of the *Hexaemeron* I which deals with opinions on the phrase " 'Εν ἀρχῇ " (2). Secondly, all the manuscripts of the *Hexaemeron* of which I have knowledge contain the parallel in " Book I " with the *De omnifaria doctrina*, and all are of late date (3).

If the parallel with Psellus was indeed part of the original text of the *Hexaemeron*, then the latter may be dated between 1042 (the *terminus ante quem non* of redaction I of the *De omnifaria doctrina*) (4) and the time of composition of Michael Glycas's *Annales* (some time after 1164) (5), in which excerpts from the *Hexaemeron* appear (6).

John D. BAGGARLY, S.J.

(1) The doxography covers PG 89, 857 A (l. 1)-860 B (l. 24).

(2) PG 89, 857 A (l. 7)-858 B (l. 20).

(3) I should like to express my deepest gratitude to Monsieur l'Abbé Marcel Richard of the Institut de Recherche et d'Histoire des Textes in Paris for his generosity and courtesy in communicating a list of manuscripts of the Anastasian *Hexaemeron* to me (letters of November 24th and December 11, 1963 [This last letter through Gilberte Moreje]). Fr. Richard wrote on November 24 : " . . . ce texte pose un problème curieux. Je suis très surpris de n'avoir pas rencontré jusqu'ici un seul manuscrit antérieur au XVe s.".

(4) Cf. WESTERINK's edition, pg. 3.

(5) KARL KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*², München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1897, p. 381.

(6) For example, GLYCAS, *Annales* I, PG 158, 44 C-D, corresponds to the *Hexaemeron* II, PG 89, 873 C (l. 32)-874 B (l. 22) or P 38v10-40r6. Glycas, of course, has abridged the text of the *Hexaemeron*.

An Examination of the Traditions pertaining to the Relics of St. Mark

INTRODUCTION

The recent translations of several holy relics as inaugurated by the See of Rome have renewed the attention of churchmen and historians to long forgotten traditions pertaining to these relics. With genuine gratitude and jubilation Christians of the Eastern Churches have welcomed the return of the relics of their patrons. Thus, on September 26, 1964, some twenty-one metropolitans of the Greek Orthodox Church could receive the head of St. Andrew which now reposes in the Cathedral of St. Andrew in Patras. Thirteen months later, on October 24, 1965, Cardinal Giovanni Urbani, the Patriarch of Venice, handed to the Greek Orthodox delegation from the Patriarchate of Jerusalem the relics of St. Sabas. After being exposed for veneration in the Church of the Resurrection, St. Sabas was translated to the Desert Monastery in the Wâdî an-Nâr which bears his name. In May 1966, the head of St. Titus, the first bishop of Crete, arrived on board of the destroyer " Doxa " in Heraklion, where Mgr. Olivotti presented the relic to H. B. Eugenios, the Archbishop of Crete. Inspired by the goodwill caused by the return of these relics, other communities followed the example; and on April 13, 1967 the relics of St. George the New Martyr of Cyprus were translated from Acre to Nicosia in Cyprus where they repose in the Cathedral of St. John. On July 17 of the same year, the right arm of St. Isidore, which the Venetians had acquired in 1125, was returned from the Cathedral of San Marco to the Island of Chios.

It is within this context that we should place the request of Pope Cyril VI of Alexandria to Pope Paul VI of Rome to " return to the Coptic Church the relics of St. Mark which repose in the

Cathedral in Venice." On March 29, 1967, it was announced in Cairo that once these relics were returned, they would be buried with the head of the Evangelist together with the relics of forty-two popes of the Coptic Church in the Cathedral of St. Mark in Alexandria. In fact, the Copts requested the return of the whole body so as " to join the head with the body of the Evangelist as a tribute to the African Church." On June 20, 1968, a delegation of bishops and notables of the Coptic and Ethiopian churches left Cairo for Rome to receive the relics of the Evangelist. The delegation consisted of the Metropolitan Mark of Abû Tig, Tima and Tahta; the Metropolitan Michael of Asyûṭ and Dair Abû Maqâr; the Metropolitan Antonius of Sohâg; the Metropolitan Peter of Akhmîm and Saqulta; the Metropolitan Domitius of Gizeh; the Metropolitan Paul of Helwân; Bishop Gregorius, Bishop of Theological Studies; Archbishop Luke of Arussi (Asella); Archbishop Peter of Begemder (Gondar); Archbishop John of Tigre (Makale); ten priests and some seventy Coptic notables. On June 22, 1968, Pope Paul VI presented to the delegation a relic said to be of St. Mark — a small particle of a bone, which was a gift of Cardinal Giovanni Urbani, the Patriarch of Venice, to the Pope of Rome. This relic, so I was told by members of the Catholic delegation, reposed in a reliquary in the treasury of the Cathedral of St. Mark in Venice, for the martyrium of the Evangelist was not opened for this purpose.

In the late evening of June 24, the above delegation accompanied by the Papal delegation arrived at Cairo Airport. The Papal delegation consisted of Cardinal Leon Etienne Duval, the Archbishop of Algiers, Cardinal Willebrands, Secretary of the Secretariate for Christian Unity; Mgr. Olivotti, Co-adjutor of Cardinal Urbani; P. Duprey, p.b.; Abbé Teissié, and Mgr. Nicotra representing the Oriental Congregation. Upon the arrival of the plane, the relic was personally carried by Pope Cyril VI of Alexandria to the car. The same night, the relic was translated to the Patriarchate at Ezbekiah. The small particle, lying in a magnificent silver reliquary, was placed in a wooden box covered by a rich green velvet and fastened with golden cords in the form of a cross.

On June 26, the day following the inauguration of the new Cathedral of St. Mark in Abbassiyah, Cairo, a Divine Liturgy was celebrated by H. H. Cyril VI in commemoration of the nineteen

hundredth anniversary of the martyrdom of the Evangelist in Alexandria. Afterwards, Cyril VI offered the relic to H. I. M. Haile Sellassie I, Emperor of Ethiopia, for veneration. Then, Cyril VI carried the relic to the crypt beneath the highaltar. Here the reliquary was solemnly lowered into a cavity of a square polished Aswân granite block. As the heavy granite lid was placed upon the cavity, the choirs of the Coptic Catholic and Coptic Evangelical Churches sang to the glory of God.

In spite of the previous pronouncements by the Coptic hierarchy, the relic was not joined to the head which is believed to repose in Alexandria. On the contrary, a new cult centre was created in Cairo. Moreover, instead of the whole body of the Evangelist, only a small particle of a relic was in fact returned. Neither the box with the head nor the reliquary containing the other relic was opened for veneration or inspection, thereby either purposely or probably even unintentionally perpetuating the mystery of the relics of the Evangelist.

On June 27, the representatives of the Vatican proceeded to Alexandria where they were received by His Most Divine Beatitude Nicholas VI, Greek Orthodox Patriarch of Alexandria, the Reverend Fr. Nicholas Tenedios, the Recorder of the Patriarchate and Dr. Theodore D. Moschonas, the Remembrancer and Librarian. Then while the members of the delegations stood up reverently, Cardinal Duval offered to the Greek Orthodox Patriarch a precious reliquary of dark colour with a part of the relics of the Evangelist. " When in 1952 ", said the Cardinal, " the urn was opened, they took reverently and for a future blessing the holy fragments, and the urn of the Patron of Venice was closed. Now, on our coming to Cairo, His Holiness the Pope gave to us also the present reliquary specially for the Greek Orthodox Church of Alexandria which is also a daughter of St. Mark." Having kissed the holy relics enclosed in the silver reliquary, the Patriarch thanked for it with chosen words full of brotherliness, saying: "The Church of Alexandria receives joyfully for a blessing and strengthening the reliquary of her holy founder, and she will guard it as the apple of her eye."

On July 7, these relics of St. Mark were exposed for veneration by the faithful in the Greek Orthodox Cathedral of St. Sabas in Alexandria.

While recognizing the value of the traditional piety which is expressed towards the saints of old, the church historian and hagiologist is charged to attempt to lift the veil from the ancient and venerable traditions and myths. In the light of modern scholarship it is our mandate to arrive at some form of historical understanding of such events which so often for purely non-religious purposes were shrouded with a wealth of traditions. With respect to the relics of St. Mark the Evangelist, we deal with essentially two traditions — namely the Alexandrian and the Venetian. For both communities, the relics of St. Mark were and are of great importance. For the Copts of Egypt, St. Mark is of the same ecclesiastical significance as St. Peter is for Rome or Antioch. His preaching in Alexandria led to the establishment of the apostolic See of St. Mark, the patriarchs of Alexandria are believed to be the successors of the Evangelist, and his head was used by the Copts in the Rite of Consecration of Patriarchs, at least from the XIth to the XVth century. For Venice, St. Mark is the spiritual patron of the city, whose bodily presence provided great prestige at a time when its city fathers were in the process of establishing the city's place of power and prestige under the sun. In addition to the Churches of Alexandria and Venice, some relics of the Evangelist are also said to repose in other Latin churches in Italy, France, Belgium and Germany as well as in some Byzantine churches.

In order to clarify the issues at stake, we deem it necessary to state the major traditions and to disentangle the stories. In our concluding paragraph then we shall attempt an evaluation of the merits of the respective traditions.

THE ALEXANDRIAN TRADITION

According to the tradition of the Coptic Church, St. Mark was commissioned by St. Peter to proceed from Rome to Egypt where he founded the Apostolic See of Alexandria (1). "The

(1) We must recognize that the Coptic tradition is somewhat late. Early authorities such as Clement of Alexandria and Origen make no mention of St. Mark in connection with the See of Alexandria, a fact

Copts pride themselves on the apostolicity of their national church, whose founder was none other than St. Mark, the author of the oldest canonical Gospel used by both St. Matthew and St. Luke, and probably also by St. John. John Mark is regarded by the Coptic hierarchy as the first in their unbroken chain of 116 patriarchs" (1). The dates pertaining to the arrival of the Evangelist in Alexandria vary between 48 and 75 (2). The *Acta Marci* (3) record that setting sail from Cyprus he came to the Pentapolis and from there proceeded to Alexandria; other sources inform us that he went first " to the land of Egypt " before he began his missionary work in Alexandria (4). The chronology of the apostolic age is so uncertain that no final decision as to the travels of St. Mark can be offered.

The Coptic tradition states that the first Egyptian to be converted by the Evangelist was Anianus, and the story of his conversion is told by the various Coptic sources with almost no variance (5). As the Evangelist entered Rakote (6) and walked

---

which has led numerous scholars to doubt the veracity of the Coptic tradition. Cf. Unnik, W. C. v., *Evangelien aus dem Nilsand.* Frankfurt, 1960, p. 55, states " the tradition that Mark preached the Gospel in Egypt is highly uncertain ". In fact we have no documents prior to Eusebius to support the Coptic tradition, though Eusebius (*Hist. eccl.* II, xvi, xxiv) gives his account as a tradition which he had heard. Besides the later Coptic texts, the tradition is also found by Jerome (De Vir. Illst. viii, *P.L.* XXIII, 622), Epiphanius of Salamis (Haer.li, 6, *P.G.* XLI, 899), the Apostolic Constitutions (VII, xlvi), and the Martyrologium Romanum, April 25 (Le Quien, *Oriens Christianus II*, Paris, 1740, 344).

(1) Atiya, Aziz S., *A History of Eastern Christianity.* London, 1968, p. 25.

(2) An excellent discussion on the various dates for the missionary activity of St. Mark in Alexandria is found in Nahed al-Gamal, *The Tradition of St. Mark in the Coptic Church.* Cairo, 1957 (unpubl. thesis, American University in Cairo). Also, Kâmil Sâlih Nakhla, *Târîkh al-Qiddîs Mar Murqus al-Bašîr.* Cairo, 1952, pp. 57-58.

(3) For the *Acta Marci*, cf. H. G. Evelyn White, *New Texts from the Monastery of St. Marci.* New York, 1926.

(4) Crum, W. E., *Theological Texts from Coptic Papyri.* Oxford, 1913, no. 15.

(5) *Cf.* Coptic Synaxarium, *Patr. Orient.* XVI, p. 347. This narrative is identical to that in the History of the Patriarchs of the Coptic Church. (Evetts, B. T. A., HPCC, *Patr. Orient.* I, pp. 37-50).

(6) Rakote or fortress of Ra was an Egyptian fishing-village near Alexandria.

along its stony paths, the strap of his shoe was torn, and he went to a cobbler by the name of Anianus to have it fixed. When the cobbler took an awl to work on it, he accidentally pierced his hand and cried aloud: " God is one ". St. Mark rejoiced at this utterance, and after miraculously healing the cobbler's hand, preached the Gospel to him and his whole household. They were ignorant of the Old Testament prophecies which St. Mark quoted, and the only books they knew were those of the Greek philosophers (1).

Anianus and all his household believed and were baptized. The Christians in Egypt multiplied in number and the pagans took notice of them and sought to lay hands on the Evangelist. Scenting danger, St. Mark ordained Anianus bishop together with three priests and seven deacons (2). Afterwards, he seems to have undertaken a missionary journey to Rome, from where he proceeded to Aquileia (3) and later went to visit the Pentapolis where he spent two years performing miracles, ordaining bishops and elders, and winning more converts. When at last he returned to Alexandria, he was overjoyed to find that the church had increased in numbers.

Rumors that the Christians threatened to overthrow the pagan deities infuriated the people of Alexandria. On the 29th of Barmûdah, which happened to be Easter Sunday of the year 68 A.D. (4), the pagans celebrated the festival of Serapis. Searching for the Evangelist, they found him in the Church at Baucalis (5)

(1) Anianus is sometimes said to be an Alexandrian Jew (HARDY, E. R., *Christian Egypt: Church and People.* New York, 1952, p. 13). If he were a Jew, he would neither have been ignorant of the One God nor of the Old Testament books.

(2) Eutyches, however, maintained that St. Mark ordained twelve presbyters to be successors to the See. When one of the twelve was elected to be patriarch, the eleven would lay their hands on him and then select one to become presbyter in place of the one who was advanced to be patriarch, thus there were always twelve presbyters.

(3) ATIYA, A. S., *op. cit.*, p. 27.

(4) These dates are somewhat incorrect since the 29th of Barmûdah corresponds to the 24th of April (jul.) or the 7th of May (gregor.). In 68, however, Easter fell on the 10th of April (gregor.).

(5) The Church at Baucalis is said to have been built by the Christians of Alexandria prior to the return of St. Mark to the city. It was situated near the shore of the Eastern Harbour, beside a rock from which stone is hewn. Some Vth century marble capitals with decorations of flowers and trellis work are in the Cairo and the Alexandrian Museum.

where the Christians celebrated the Easter Service. St. Mark was seized, dragged with a rope around his neck in the streets, and then he was incarcerated for the night. About midnight, an angel appeared to him strengthening him and promising him the crown of martyrdom. On the following day, the 30th of Barmûdah, the idolatrous populace of Alexandria dragged him again through the streets until he finally gave up the ghost. But they were not satisfied, and prepared for lighting a great fire where they placed the body for burning. But nature would not allow to deal irrespectfully with the body of the saint, for it thundered and rained heavily and the fire was put out. Then the faithful assembled and took the body of St. Mark from the ashes, and nothing in it had been changed (1). And they carried it to the church in which they used to celebrate the liturgy, and they enshrouded it and prayed over it according to the established rites (2). And they dug a place for him and buried his holy body there that they might preserve his memory. And they placed him in the eastern part of the church, on the day on which his martyrdom was accomplished (3).

According to Coptic tradition, the body of the Evangelist still reposed in the Church of St. Mark at Baucalis in 311 at the time of the martyrdom of St. Peter, the 17th Patriarch of Alexandria. There is no question that this site was highly venerated by the Christians of Alexandria. Patriarchs were here enthroned and pilgrims from all over the ancient world repaired to the holy relics of St. Mark (4). Subsequent to the schism which separated

(1) The description of this aspect of the martyrium corresponds to that of St. Polycarp and many other early martyrs, who remained untouched by the forces of nature. The prototype of this phenomenon is found in the story of the Three Confessors in the fiery furnace. Cf. MEINARDUS, O., " Mystical Phenomena Among the Copts ", *Ostkirchliche Studien*, XV, 4, 1966, pp. 147-153.

(2) The reference to the " established rite " betrays a rather late date for this part of the tradition.

(3) EVETTS, B. T. A., HPCC, *Patr. Orient.*, I, p. 50.

(4) Antoninus Martyr, who visited Alexandria between 560 and 570 stated that there reposed the relics of SS. Athanasius, Faustus, Epimachus, Antonius, Marcus and the bodies of many other saints. " Of the Holy Places Visited ", *Palestine Pilgrims Text Society*. II, p. 35. It was by the side of St. Mark's tomb in the Church at Baucalis that the election of the Patriarchs took place. NEALE, J. M., *A History of the Holy Eastern Church*. London, 1847, vol. I, p. 9.

the Chalcedonians or Melkites from the non-Chalcedonians or Copts in 451, the church in which the body of the Evangelist reposed remained in the hands of the former (1). At the time of the Arab Conquest, the Church of St. Mark escaped destruction (2). It was only during the recapture of Alexandria from Manuel and his Roman troops in the summer of 646, that the Arabs destroyed, plundered, and burned a great part of Alexandria including the Church of St. Mark (3). The account in the History of the Patriarchs describes the event as follows: "In the year 360 A.M. (4) the Muslims captured Alexandria, and they burned the Church of St. Mark which was built by the sea where his body was laid, and this was the place to which the father the patriarch Peter the Martyr went before his martyrdom and blessed St. Mark. At the burning of said church a miracle took place which was performed and that was that one of the captains of the ships, namely the captain of the ship of the duke Sanutius, climbed over the wall and descended into the church, and came to the shrine, where he found that the coverings had been taken, for the plunderers thought that there was money in the chest. But when they found nothing there, they took away the covering from the body of St. Mark, but his bones were left in their place. So the captain put his hand into the shrine and there he found the head of the holy Mark, which he took. Then he returned to his ship secretly and told no one of it, and hid the head in the hold among his baggage... The ship in which the head of the Evangelist was hidden was miraculously prevented from leaving the harbour of Alexandria (5). Therefore, the duke returned the head of St. Mark to Benjamin the Patriarch, and as soon as he had received the pure head, the ship got under sail at once and departed in a straight course. The patriarch returned to the city, carrying the head in his bosom and the priests went before him with chanting and singing as befitted the reception of that sacred and glorious

(1) Atiya, A. S., *op. cit.*, p. 28.

(2) Butler, Alfred J., *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of the Roman Dominion.* Oxford, 1902, pp. 115.

(3) *Ibid.*, p. 475.

(4) 360 A.M. or 644 A.D. This date should be 646 A.D.

(5) This is a well-known theme in early mediaeval hagiology. When the relics of St. Bishoi were to be translated by boat, it refused to sail because those of Paul of Tammûah, St. Bishoi's spiritual brother, were left behind.

head. And he made a chest of plane wood with a padlock upon it, and placed the head therein, and he waited for a time in which he might find means to build a church" (1).

There is little doubt that the narrative of this miracle should be assigned to a date considerably after the theft of the body of the Evangelist by the Venetians in the IXth century. The account seems to indicate that the body perished with the destruction of the church and that the head was saved from destruction by being stolen and later returned, not to the original owner, the Melkites, but to the Coptic Patriarch Benjamin I. The narrative of the manufacture of the wooden reliquary for the head reflects a period in the history of the Coptic Church when, indeed, the head was carried from person to person and was used for the ceremony of consecration of the Coptic patriarchs. In this context it is interesting to note that in the year 700 a tradition was still maintained that the body (apparently the whole body) of the Evangelist reposed in Alexandria. Bishop Arculf's account written from his dictation by Adamnan, abbot of Iona, states explicitly that "there (in Alexandria) is a large church in which St. Mark the Evangelist is interred. The body is buried in the eastern part of the church, before the altar, with a monument of squared marble over it" (2).

The story of the translation of the body of St. Mark by the Venetian noblemen from Venice to Alexandria is omitted in the early documents of the Coptic Church. Neither the Xth century Bishop of al-Ašmunain, Sawîrus ibn al-Muqaffa', the author of the first part of the History of the Patriarchs of the Coptic Church, nor the compiler of the Coptic Synaxarium refer to the theft of the relics of the Evangelist. At the same time, we cannot defend their silence by excusing it with the argument of ignorance. The translation of the body of St. Mark from Alexandria to Venice was a well known fact in Alexandria in the IXth century as is evident from the report of Bernard the Wise, who visited the city in 869 and records his impressions by saying: "The city of Alexandria is adjacent to the sea. It was here that St. Mark,

(1) EVETTS, B. T. A., HPCC, *Patr. Orient.*, I, pp. 494-500. The same narrative is found in the Coptic Synaxarium, *Patr. Orient.*, X, pp. 561-563 under the 8th of Tubah, and by VANSLEB, J. M., *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*. Paris, 1677, pp. 168-169.

(2) WRIGHT, Thomas, *Early Travels in Palestine*. London, 1848, p. 11.

preaching the Gospel, bore the episcopal dignity, and outside the eastern gate of the city is the monastery of the saint, with the church in which he formerly reposed. But the Venetians coming there obtained his body by stealth, and carrying it on shipboard, sailed home with it " (1).

Neither Bernard the Wise nor the Venetians refer to the translation of a body without a head. We must assume, therefore, that the tradition pertaining to the severance of the head from the body developed at a time when a relic of the Evangelist became important for functional or liturgical purposes, in this case probably the consecration of the patriarchs of the Coptic Church who used to take the Apostolic Head of the divinely inspired Mark in their bosoms at the end of the Rite of Consecration (2). From the History of the Patriarchs of the Coptic Church, we learn that from the XIth to the XIVth century the head of St. Mark played an increasingly important part in the history and the tradition of the Coptic Church. It is into this period, therefore, that we should place the emergence of the tradition of the above mentioned miracle of the manifestation of the head.

Later tradition even confused the miracle story of the theft of the head in the VIIth century with the translation of the relics of the saint by the Venetians in the IXth century. Thus we read in the note to the 30th of Bâbah of the 1912 edition of the Coptic Synaxarium that " the time of the manifestation of the head of St. Mark is not known exactly, but it may be said that it was in the year 827, that is, the time of the manifestation of his holy members and their translation to the City of Venice in Italy, as some think. As regards the story which is common among people, some foreigners came especially to Alexandria, and they took the body and they placed it in a vessel which they had prepared for this purpose, but the ship remained and did not

(1) *Ibid.*, p. 24.

(2) Burmester, O. H. E. KHS-, *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria*. Cairo, 1960, p. 83. According to Vansleb, *loc. cit.*, " since the Arab Conquest, all the patriarchs newly consecrated observe the custom to embrace the head and cover it with a new veil, and present it to the people to be kissed, but today (1672) no longer having this head, they cannot perform this ceremony ". Cf. V. Mistrih, *Yûhannâ ibn Abî Zakarîâ ibn Sibâ': Pretiosa Margarita de Scientiis Ecclesiasticis*. Cairo, 1966, pp. 284-287, 541-543.

move, and they returned the head to its place and then the ship moved. Although it may be accepted by the mind as a fact, we cannot be assured of its truth exactly, since we do not find any of the historians of the time or others who mention it" ([1]).

The XIth century Bishop of Tinnis and compiler of the biographies of the patriarchs from Khâîl III (880-907) to Šenute II (1032-1046), namely Michael ([2]), implies that during the XIth century, the head of the Evangelist reposed in the Desert of the Wâdî 'n-Naṭrûn, undoubtedly in the Monastery of St. Macarius ([3]). Shortly after the retirement of Zacharias (1004-1032), the 64th Patriarch of Alexandria, to the Wâdî 'n-Naṭrûn, a Turkish amîr obtained the head of St. Mark. It was said to him: 'The Christians will pay to thee whatsoever thou desirest for it'. Then he carried the head to Misr (Cairo) ([4]). When Buḳairah ar-Rašîdî, the Cross-bearer, was informed of this, he took the head from the Turk for three hundred dinars and he carried it to the father, the patriarch, who was at that time in the Monastery of Abba Macarius, and most of the bishops were dwelling with him there ([5]). In the middle of the XIth century, the head of the Evangelist was translated from the Monastery of St. Macarius in the Wâdî 'n-Naṭrûn to Alexandria. During the patriarchate of Christodoulus (1047-1077), the 66th Patriarch of Alexandria, the head of St. Mark was in Alexandria. Here it reposed in the house of Abû Yaḥyâ Zakaryâ, who was a favourite of the Sultan and his wazîr, 'Alî ibn Aḥmad al-Girǧânî ([6]). When Abû Yaḥyâ Sakaryâ fell sick and his pain became intense, several Christian notables of Alexandria assembled and debated about the future of the head of Mark, for they feared in case of his death that his house would be seized and with it the head of the Evangelist. After the death of Abû

([1]) *Kitâb as-Sadîk al-Amîn.* Cairo, 1912, vol. I., p. 167.

([2]) GRAF, G., *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur.* Città del Vaticano, 1947, vol. II, p. 302.

([3]) Evelyn WHITE H. G., *The Monasteries of the Wâdî 'n-Naṭrûn.* New York, 1933, vol. II, pp. 345-346.

([4]) This statement presumes that the head of the Evangelist was in the desert.

([5]) Aziz Suryal ATIYA, Yassa 'Abd al-Masîh, O. H. E. KHS-BURMESTER, *The History of the Patriarchs of the Egyptian Church.* (HPEC) Cairo, 1948, vol. II, ii, p. 201.

([6]) Abû Yaḥyâ was the representative of the Patriarch Šenute II (1032-1046) and a friend of al-Mustansir (1036-1094).

Yaḥyâ Zakaryâ, they took the box in which was the head, and they carried it to the house of Gabriel ibn Ḳuzmân, since his house was near to that of Abû Yaḥyâ Zakaryâ. Then when it was night, they carried the box into the house of Manṣûr ibn Mufarraǧ. But when they arrived with the box, Manṣûr ibn Mufarraǧ stood in the corridor and he swore that the head should not enter his house for fear of the Sultan, because he hald already experienced such difficult matters as confiscation and fines. Then Surûr ibn Maṭrûḥ took the head and went with it to his house, and his house was opposite to the aforesaid house. Then the priest Simon, who later became Bishop of Tinnis, said to him: " I will transfer the head from thy house to my house, and I and my brother will serve it ", and they went and took it. (1). Some time later, the head of the Evangelist reposed in the house of Mawhûb ibn Manṣûr, where an incident occurred which is recorded. Abû'l-ʿAlâ, the brother of Mawhûb ibn Manṣûr, entertained doubts about the authenticity of the relic. One night, St. Mark appeared to Mawhûb and informed him that his brother had doubts about him (St. Mark). When Mawhûb told this story to his brother, he marvelled and was freightened, and he went to where the head of St. Mark was and he prayed and besought pardon from him (2).

The association of the head of St. Mark with Mawhûb ibn Mufarraǧ al-Iskandârânî, a deacon in Alexandria, ought to be placed into the latter part of the XIth century. Mawhûb ibn Mufarraǧ is a well known person to the church-historian for his long list of relics which appear in the biography of Cyril II (1078-1092), the 67th Patriarch of Alexandria. What happened to the holy relic after the XIth century is rather uncertain, although the relic continued to be transferred from house to house rather than being placed in any of the major churches or shrines of Alexandria. A very significant reference with respect to the head of the Evangelist appears in the biography of Cyril ibn Laqlaq (1235-1243), the 75th Patriarch of Alexandria, where it is stated that the head reposed in the house of Ibn as-Sakurî. " And it is said that it was the head of Peter the beatified martyr (3), because

(1) *HPEC*, II, iii, p. 265.

(2) *HPEC*, II, iii, pp. 275-276.

(3) Peter I, the 17th Patriarch of Alexandria. Cf. BEDJAN, P. *Acta martyrum* et sanctorum. Paris, 1895, V, p. 543. HYVERNAT, H., *Les*

the head of the Apostle, the Evangelist, was with his body when the Greeks (ar-Rûm) transported him to Venice (al-Bunduḳiah). And it was brought out for him (Cyril) according to the custom; as regards this head, it was forty-eight years (that) it had not been taken out, the period of the occupation (of the Throne) of Abba John (1), twenty-eight years, and the period of the delay (in making a new patriarch) after him (which was passed) in falsehood and discord and contrivings twenty years, and it (the head) was placed in a room, and he (the patriarch) enveloped it in a new covering according to the custom " (2).

This, in fact, is the one and only reference in Coptic sources which states that the head was translated together with the body to Venice. Forgotten is the narrative of the miraculous manifestation of the head at the time of Benjamin I; forgotten or unknown is the miracle caused by the head in the house of Mawhûb ibn Manṣûr. Undoubtedly Venetian merchants must have spread in Alexandria their local tradition that the whole body reposed in Venice. And yet, a head did exist, a head which had been used for some time or " according to the custom " in the Rite of Consecration of the Patriarchs of the Coptic Church. It is interesting that the chronicler should include the tradition that " it was the head of Peter ". The possibility of this being the head of the beatified " Seal of the Martyrs " is increased by the tradition which states that his martyrdom in 311 took place at Baucalis near the tomb where St. Mark was beheaded (3).

Mawhûb, who in the latter part of the XIth century had recorded all the relics which he could possibly identify, omitted the relics of St. Peter and merely stated that he had seen the blood of Peter the Martyr, the 17th Patriarch of Alexandria (4).

The uncertainty with regard to the head of the Evangelist which is reflected in the biography of Cyril ibn Laqlaq is supported by the silence of Abû'l-Makarim, commonly known as Abû Sâlih

---

actes des martyrs de l'Egypte. Paris, 1886-1887, I, p. 263. François NAU, " Les martyres de saint Léonce de Tripoli et de saint Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques ", *Analecta Bollandiana*, XIX, 1900, pp. 9-13.

(1) This was John VI, who served as patriarch from 1188-1216.

(2) *Ms. Arabe* 302, Bibl. Nationale de Paris, fol. 319 verso.

(3) O'LEARY, DE LACY, *The Saints of Egypt*. London, 1937, pp. 224-225.

(4) *HPEC*, II, iii, pp. 358-362.

the Armenian. This author, who provides us otherwise with a great deal of information about the relics which were venerated by the Copts during the latter part of the XIIth century, omitted any reference to this most important Coptic treasure in his famous study on *The Churches and Monasteries of Egypt* (1). Moreover, Ludolph von Suchem (1350), who mentions the relics of many saints in the churches of Alexandria, omits any reference to St. Mark (2). Should we assume that the reason for this silence was because the head reposed in a private house or because there existed some uncertainty as to its authenticity? Yet, doubt and uncertainty about this so important relic for the liturgical life of the Coptic hierarchy had to be dispelled. Numerous stories and traditions must have circulated in Cairo and Alexandria and some of the more thoughtful theologians must have wondered about the truth. In the XIVth century, Abû'l-Barakât ibn Kabar, the most distinguished of the mediaeval Coptic theologians, wrote an account pertaining to the head of the Evangelist, which was to become the standard version for the Coptic Church, often repeated and believed to this day (3). " And his martyrdom (Mark's) was at the end of Barmûdah, the 27th Nisan, in the reign of Tiberius, and it is said that his body was burned with fire, and it is said that it was still buried in the eastern church on the shore of Alexandria up to the time when it was taken by craft by some Franks (al-Farang), those of Venice. They stole the body and they left the head. And they went with the body to Venice, where it is now. And it (the head) was transferred to a house in Alexandria known as that of the Sons of Sukrî (aûlâd as-Sukrî), and it is in it till now " (4). With respect to the locality of the relic, Abû'l-Barakât merely confirms the statement of the biographer of Cyril ibn Laqlaq, otherwise he clearly assigns the body to Venice, the head to Alexandria!

(1) Evetts, B. T. A. (ed.), Oxford, 1895.

(2) " Description of the Holy Land ", *Palestine Pilgrims Text Society*, XII, p. 46.

(3) " The Venetians stole the headless body of St. Mark in 828 ". Atiya, A.S., *op. cit.*, p. 28.

(4) Abû'l-Barakât ibn Kabar, *Misbah az-Zulmah li' 'Idah al-Khidmah* (The Lamp of Darkness for the Intelligence of the Service) Cairo, 1950, p. 67.

THE VENETIAN TRADITION

The tradition of the translation of the relics of St. Mark from Alexandria to Venice must be evaluated in terms of the political and ecclesiastical tensions which existed between the emerging city of Venice (1) and the much older city of Aquileia, especially since by the IXth century both sees claimed apostolic origin based on the preaching of St. Mark. Moreover, the translation of the relics of the Evangelist served as a demonstrative means for the gradual secession of Venice from Byzantine domination. Whereas the former tutelary saint of the dogate had been St. Theodore, a Byzantine warrior-saint, the acquisition of the relics of St. Mark served as an unequivocal sign of Venice's movement towards independence. In fact, " the gradual transition from Byzantine sovereignty to independence follows a course parallel to the gradual disappearance of the original Greek Patron Saint of the dogate " (2).

Latin manuscripts of the VIIIth century inform us that as a disciple of St. Peter, St. Mark was commissioned by him to preach the Gospel in Aquileia (3). Moreover, after founding a church in this ancient Adriatic city, St. Mark is said to have written his Gospel for the use by the north Italian Christians of Aquileia prior to his journey to Egypt. Before his departure from Aquileia, St. Mark designated St. Hermagoras, his pupil, to be his successor, whom he took with him to Rome for consecration for this newly founded bishopric. St. Hermagoras is said to have suffered martyrdom in his city. Aquileia had adopted St. Mark as its founder and patron in or after the Vth century, certainly before the Venetians ever thought of acquiring the spiritual protection from the Evangelist. The reason for Aquileia's interest

(1) In the year 726 the Dux Ursus was for the first time elected by the tribunal and the clergy, and not appointed by the Byzantine emperor. This date then, which coincides with the promulgation of Leo III's iconoclassic policy, can be regarded as the beginning of the national history of Venice.

(2) DEMUS, Otto, *The Church of San Marco in Venice*. Washington, 1960, p. 21.

(3) The earliest datable reference to St. Mark in connection with Aquileia is in Paulus Diaconus' *Gesta episcoporum Mettensium*, MIGNE, *P.L.* XCV, p. 699, to be dated between 783 and 786.

in St. Mark is evident from its concern to be recognized as one of the patriarchal sees of the Church. " Aquileia, in fact, aimed at supplanting Alexandria as the Markian patriarchate on the strength of the assertion that Mark had founded the Church of Aquileia prior to that of Alexandria " (1).

Aquileia played a significant role in the ecclesiastical history of the north-Italian churches (2). During the Vth and VIth century, the diocese of Aquileia included all of north-east Italy with Illyria, Noricum and Rhaetia; and Verona, Trent, Pola, Belluno, Treviso, Padua were among its suffragans. Its Bishop Macedonius (535-556) had refused to acknowledge the decisions of the Vth Oecumenical Council at Constantinople (553) and thus seceded from Rome, assuming in 557 the title of Patriarch, which had been accorded to him by the barbarians. Soon after, however, Northern Italy was over-run by the Lombards, and the patriarch fled to Grado, six miles away. In 606 the Metropolitan Candidian of Aquileia in Grado submitted to the pope, though his Lombard suffragan did not follow him and there were for a long time rival patriarchs of both Aquileia and Grado (3). The Aquileian schism led both patriarchs to claim to be the legitimate successors of St. Mark. While the patriarch of Aquileia retained his title, the bishop of Grado styled himself patriarch of Nova Aquileia. On June 6, 827, a synod was convened in Mantua which was presided over by representatives of the Pope of Rome and the Frankish Emperor. The purpose of this gathering was to restore the old patriarchate of Aquileia and to reduce the See of Grado to the rank of a suffragan bishopric, a " plebs " of Aquileia. This, however, was an indignity to the Doge of Venice and even threatened his independence from the Frankish kingdom. It was, therefore, opportune that just at this crucial moment in the history of Venice the Doge Justinian Partecipacius should acquire the relics of the very saint, who had been held in highest esteem by his principal opponents, namely the city and the church of Aquileia. The translation not only worked against Aquileia, it also supported

(1) DEMUS, O., *op. cit.*, p. 31.

(2) DE RUBEIS, M. B., *Monumenta ecclesiae Aquilejensis*. Strasbourg, 1740. Aquileia, a former city of the Roman empire and a mediaeval western patriarchate at the head of the Adriatic is now a village with a population of 2,000.

(3) One of the twelve townships of Venice.

Grado, and played a not insignificant role in the secession from Constantinople. It is into this context that we should also place the origin of the tradition of the preaching of St. Mark in Venice [1].

In the *Vite de' Santi spettani alle Chiese di Venezia* we are informed how " St. Mark after departing from Aquileia sailed in a small boat to the marshes of Venice. There were at that time some homes built upon a certain high bank called Rialto, and the boat driven by the wind was anchored in a marshy place, when St. Mark, snatched into ecstasy, heard the voice of an angel saying to him: ' Peace be to thee Mark, here shall thy body rest ' " [2].

With respect to the historicity of the translation of the relics which were believed to be those of St. Mark from Alexandria to Venice during the administration of the Doge Justinian Partecipacius (827-830), there can be little doubt, although we have to recognize that the narrative did not acquire its final form much before the end of the XIth century. In fact, " the oldest of the extant manuscript versions of the translation are of the XIth century, and for intrinsic reasons it must be assumed that the final form took place shortly after 1050 " [3]. In more than one way, the narrative follows the model of other translations.

The story of this peculiar translation commences with a lengthy introduction in which the author tries to demonstrate the divine right of the Venetians to the possession of the relics of the Apostle. Although Leo the Armenian (813-820), the Byzantine Emperor, had strictly prohibited any trade with Alexandria since it was in the hands of the infidels, two Venetian noblemen and merchants, Bonus a tribune of Malamocco [4] and Rusticus

(1) We may legitimately assume that the tradition of the translation of the holy relics of St. Mark to Aquileia as recorded by Ordericus Vitalis (1141) is older than the Venetian tradition. The Aquileian tradition spread at the time when the Patriarch of Aquileia regained the primary position in Italy after the Pope of Rome in 964. LIPSIUS, Rich. A., *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*. Braunschweig, 1883, vol. III, p. 353.

(2) Venice, 1761, vol. I, p. 126, cited by RUSKIN, John, *The Stones of Venice*, London, 1925, vol. II, p. 52. This tradition should be assigned to the XIIIth century.

(3) DEMUS, O., *op. cit.*, p. 9.

(4) Malamocco, one of the twelve townships of Venice was an important political centre which later was swallowed up by the sea.

of Torcello [1] sailed to Alexandria. Having received word that the Muslims had ordered the removal of marble columns and slabs from Alexandria, they felt justified to safeguard the bodily remains of the Apostle from the hands of the infidels. In fact, Alexandria had just suffered severely from the violent clashes between the Andalusians [2] and the troops of the Caliph al-Mâ 'mûn (813-833).

These Andalusian refugees banished from Spain by the 'Umayyad prince al-Hakam were allowed to land, but not to enter Alexandria. Soon, however, they became a factor in the political situation, and having leagued themselves with the powerful Arab tribe of Lakhm, they seized Alexandria in 815. Here they fought and treated alternately with the government and with malcontents of the Hawf [3]. Finally, al-Mâ'mûn sent 'Abd Allâh ibn Tâhir, one of the most famous generals, to Egypt in 826. With an army officered by trustworthy veterans from Khurâsân he besieged the city in 827, and the Andalusians embarked on their ships [4]. The extent of the fighting and the threat to Alexandria are described by Sawîrus ibn al-Muqaffa'. The scene of the disturbances was at Alexandria, and fighting the Spaniards, 'Abd al-Azîz was beating upon the walls with catapults in order to demolish them, and it was his intention to destroy all the inhabitants of Alexandria with the sword; and the Patriarch Ya'qûb (819-830) was praying and weeping over the devastation of the land and the long continuance of the war and the fighting [5].

Whether the Venetian noblemen were aware of the situation in Alexandria or not, their arrival did coincide with one of the many temporary persecutions of the Christians by the Muslims. Upon his arrival in Egypt, 'Abd Allâh ibn Tâhir had appointed an amîr as governor of Alexandria, and he was Elias ibn Yazîd.

(1) Torcello, one of the twelve townships of Venice, was a notable commercial centre.

(2) These Andalusians had staged a rebellion at Cordova which had gone near to over-throwing the Islamic monarchy.

(3) The Ḥawf or the eastern part of the Nile Delta between Bilbais and Damietta.

(4) Lane-Poole, Stanley, *A History of Egypt in the Middle Ages.* London, 1925, pp. 35, 36.

(5) Evetts, B. T. A., " History of the Patriarchs of the Coptic Church ", *Patrologia Orientalis,* X, pp. 451-457.

Elias began to act harshly towards the Patriarch Ya'qûb in demanding taxes when he had nothing with which he could pay. Thus the Patriarch brought forth the vessels of the church to give them to the miscreant tribe (1).

Upon their arrival in Alexandria, the two Venetian merchants repaired to the Church of St. Mark which belonged to the Melkites, where they engaged in lengthy arguments with the Greek custodians of the holy relics, namely with the Alexandrian monk Stauracius and priest Theodorus. The narrative presents the arguments in the form of a tetralogue between the two Venetians and the Alexandrian custodians, the principal point of the Venetians being that St. Mark had been bishop of Aquileia (2) prior to his episcopal office in Alexandria and that a removal to Venice would merely constitute the return to his old home (3). Moreover, employing the hearsay of the caliph's design to destroy the church in which the relics were kept, they succeeded in convincing the custodians to hand the relics over to them. They found little difficulty in removing the stonelid from the sarcophagus in which the body of the Evangelist reposed on its back, wrapped in a silk shroud, the edges of which were fastened together with many seals down the front. The Alexandrian custodians turned the saint on his face, cut the shroud down the back, removed the body of St. Mark and placed in the shroud the body of St. Claudia (4) that lay nearby, and then sewed up the seam and reversed the body, so that the unbroken seals would be shown to anyone who again opened the tomb. When the saint's body

(1) *Ibid.*, p. 467.

(2) There is little doubt that the tradition of St. Mark's episcopacy of Aquileia preceded that of his preaching in Venice. The latter tradition developed only after the successful translation of the relics from Alexandria to Venice!

(3) The first patron of Venice, however, was St. Theodore in whose honour the Venetians have built a church.

(4) It is not easy to identify this saint. St. Claudia is commemorated in the Ethiopian Church on January 2. She does not appear in the Coptic Synaxarium and her relics are not mentioned in the XIth century inventory of relics by Mawhûb ibn Muffariğ al-Iskandarânî, a deacon in Alexandria. The relics of St. Claudius reposed in the XIth century in the Church of St. Victor in Asyût. MEINARDUS, O., " An Inventory of the Relics of Saints in the Coptic Church in Egypt ", *Ostkirchliche Studien*, XVII, 2-3, 1968, pp. 134-173.

was brought out again into the church, so great a fragrance spread through the church and the town (1), that the neighbours came running together and a suspicion was whispered that the Venetian strangers might be stealing the saint. But the seals on the shroud dispelled the suspicion. The Venetians had meanwhile placed the body in a great chest and covered it with vegetables and pork. The harbour officials did in fact insist on looking into the chest to see what goods were being exported, but seeing the pork, they cried out in disgust. So the chest was taken on board of one of the ships, and then the saint's body was wrapped in one of the sails and slung up to the yard-arm till their departure. Then it was placed with due honour on the deck, with candles and incense before it, and the flotilla sailed amidst a succession of miracles to the Adriatic. The crew of another ship, doubting the authenticity of the relic, was punished in so far as the ship with the bodily remains of the Evangelist rammed the other ship and did not move away until the unbelieving sailors acknowledged the genuineness of the relics. The sleeping sailors were then warned by the Evangelist himself that they were approaching the coast.

Upon their arrival in Venice, Bishop Ursus (2) and his clergy received the relics and conducted them in solemn procession to the palace of the Doge Justinian Partecipacius. While being carried to their temporary resting place, the holy relics became so heavy that they could hardly be lifted up (3). The Doge vowed to build a church for the bodily remains of the Evangelist, but he died before he could keep his promises. Immediately after the translation of the relics, Justinian recalled his brother John,

(1) The "odour of sanctity" is a well known phenomenon, and the belief that exceptional virtues are accompained by a pleasant odour was widespread (cf. *II Cor.* 2:15). Cf. the *vitae* of SS. Simeon Stylites, Theresa of Avila, Clara Marie of the Passio Christi, Giovanna Maria della Croce, Maria Francescana, Maria degli Angeli, *et al.*

(2) He was the fourth bishop of Venice. In 775 with the consent of Adrian I and the Patriarch of Grado, an episcopal see was established on the island of Olivolo, later Castello. The first bishop nominated was Obelerius who was invested and enthroned by the doge and consecrated by the patriarch.

(3) This is a common phenomenon in the narratives of translations of relics, indicating that the relics should not be moved further. Cf. the Translation of St. Menas from Alexandria to the Shrine of Abû Mînâ at Maryût.

who for many years had lived in exile in Constantinople, and proclaimed him co-regent and his successor. After the death of Justinian, John II Partecipacius fulfilled the vow of his brother to build a church in honour of the relics of the Evangelist (1).

August F. Gfrörer is quite correct in his assumption when he states that the two Venetians were not in Alexandria by accident, but rather on a mission from the Doge to acquire the body of St. Mark. In fact, there was hardly a more demonstrative method to impress the ancient world of the apostolic claims of the Venetian Republic than by pronouncing the "return" of the Apostle to what they maintained to have been his first see. It is significant that upon the return from Alexandria, Buono of Malamocco and Rustico of Torcello deposited the relic not at Grado, hitherto the religious centre of the islands, but at Rialto, where it was undoubtedly safer in view of any possible claims of the Church of Aquileia. Furthermore, in Rialto the presence of the holy body would also impart some of its sanctity upon the Doge Justinian, thus making him a spiritual personage, and possibly cause the Patriarch of Grado to transfer his see as a spiritual servant of the Evangelist to Venice! The ecclesiastical significance of the translation of the relics of St. Mark can hardly be overrated. The move contained an unmistakable spike against the church and city of Aquileia, which had just succeeded in gaining recognition as the legitimate See of St. Mark, as well as against the local patriarch, whose transfer to Venice would greatly enhance the status of the city (2).

However, the political designs of the doge were crossed by the machinations of Pope Gregory IV (827-844) who had bestowed upon Venerius of Grado the pallium so as to let it be known that he would not tolerate a transfer of the patriarchal see from Grado to the city of Venice. The papal interference in the political and ecclesiastical emergence of Venice may also explain the rather secretive developments with respect to the relics of the Evangelist.

(1) *Acta Sanctorum*, Aprilis, III, pp. 353-355. HODGSON, F. C., *The Early History of Venice*. London, 1901, pp. 82-84. DEMUS, Otto, *op. cit.*, pp. 8-9. Lipsius, R. A., *op. cit.*, vol. III, p. 353. GFRÖRER, A. F., *Geschichte Venedigs von seiner Gründung bis zum Jahre* 1084. Graz, 1872, p. 164.

(2) GFRÖRER, A. F., *op. cit.*, p. 168. KRETSCHMAYR, Heinrich, *Geschichte von Venedig*. Gotha, 1905, vol. I, p. 65.

For after the successful translation of the holy relics one would have expected great festivities in Venice. Instead, according to the will of the Doge Justinian, John II, his successor, placed the relics in a chapel in a corner of the ducal palace. We may guess, therefore, that the Pope, perhaps expecting certain revolutionary claims from the Venetians, had conveyed to them an ultimatum either to transfer the relics to the Cathedral of Grado, which still served as the acknowledged ecclesiastical centre, or to promise not to exploit the possession of the relics for any political or ecclesiastical purposes (1). Apparently, Justinian and his successors selected the second alternative and kept the relics hidden from the people. Thus, the holy of holies of the emerging state of Venice rested in obscurity!

Whereas the Venetian Christians did not immediately profit by the acquisition of the body of St. Mark, the Doge had nevertheless proved an important point. Moreover, the fact that the place of the holy relics of the saint remained a highly guarded secret, known only to a few who were initiated, served even more than one useful purpose, especially also in the interest of the Venetians. For we must remember that just as the Venetians acquired the body of the Evangelist from Alexandria, others, especially the clergy from Aquileia, could have attempted to steal the body of the saint from the Venetians. That this thought was not completely unfounded is evident from the claim of the Benedictine monks of Reichenau, who maintained to have acquired the body of the Evangelist from the Venetians and taken it to their island in the Untersee of the lake of Constance in 830 (2).

Nevertheless, the Doge John II built a church in honour of the relics of St. Mark, which was consecrated in 836. This church, however, was not a separate building, but rather a part of the ducal palace, probably a chapel. In 976 this chapel was burned along with the ducal palace in the insurrection against the Doge Candianus IV, and it is very probable that the body of the Evangelist perished in the conflagration. But since the revenues of the church depended heavily upon the devotion excited by these relics, it would have been unwise to permit the confession

(1) St. Mark's Church in Venice became a cathedral only in 1807!

(2) Cf. Martyrology of Reichenau, April 9, translatio corporum St. Marci evangelistae et S. Senesii martyris in Augiam anno DCCCXXX.

of their loss, and thus another miracle entered the Venetian tradition pertaining to the relics of the Evangelist.

The Doge Pietro Orseolo rebuilt the church, though the place in which the body of the Evangelist reposed had been altogether forgotten so that the Doge Vitale Falieri (1082-1094) was entirely ignorant of the place of the venerable deposit. At last moved by confidence in the Divine Mercy, they determined to implore with prayer and fasting the manifestation of so great a treasure, which did not now depend upon any human effort. A general fast was proclaimed and a solemn procession appointed for the 25th of June, and while the people assembled in the church interceded with God in fervent prayers, they beheld with much amazement and joy a slight shaking in the marbles of a pillar, near the place where the altar of the cross is now, which presently falling to the earth, exposed to the view of the rejoicing people the chest of bronze in which the body of the Evangelist was laid. When the sarcophagus was discovered, St. Mark extended his hand out of it with a gold ring on one of the fingers which he permitted a noble of the Dolfin family to remove (1). However, eight days after the occurrence of the manifestation of the sacred body, the holy relics were hidden again. According to Andrea Dandolo, the XIVth century chronicler of Venice (2), only the Primicerius of the ducal chapel, the Procurator of St. Mark and the Doge had any knowledge of the site of the relics. " In order, however, that the faith of those who have not seen it should not be shaken, I, Andreas Dandolo, who administered for a longer time the office of the Procurator, and now serve through the grace of Christ as Doge of Venice, declare with the words of the Evangelist St. John, ' and he that saw it bare record, and his record is true; and he knoweth that he saith true, that ye might believe ' " (3). In addition to the body of the Evangelist, San Marco had also acquired the relics of the disciples of the Evangelist.

(1) Ruskin, John, *op. cit.*, p. 55. Kretschmayr states that on October 8, 1094 at the occasion of the rededication of the Church of St. Mark, the body of St. Mark was placed into the vicinity of the high-altar. *Op. cit.*, p. 153. Acta Sanctorum, Aprilis III, p. 352.

(2) Dandolo (1307-1354) was the last Doge who was buried in the Church of St. Mark.

(3) Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores* cited by Gfrörer, A. F., *op. cit.*, p. 168.

During the dogate of Pietro Polani (1130-1148) the relics of Anianus, St. Mark's successor in Alexandria, were translated to Venice. About the same time, also those of SS. Hermagoras and Fortunatus, St. Mark's Aquileian disciples, entered the possession of the Venetians. In terms of secondary relics associated with the Evangelist, there was the *Cathedra Sancti Marci*, the gospel and the ring of the Evangelist which were treasured by the Venetians (1).

During the Middle Ages, the pilgrims to the Holy Land who embarked in Venice were normally prevented from seeing the relics of the Evangelist. Was it a matter of genuine fear of the authorities that they might be stolen or was it a matter of sheer ignorance? We don't know. Bertrandon de la Brocquière (1432) was shown in Venice several relics, and he mentions the body of St. Helena as well as several bodies of the Holy Innocents, though he is silent about the relics of the patron of the city (2). Bernhard von Breydenbach (1483-84) merely stated that the body of St. Mark is recorded as being in the church dedicated to him (3), and Felix Fabri was shown the treasury of St. Mark where he saw the tomb and the body of St. Isidore (4). " The body of St. Mark, however, which the Venetians brought from Alexandria to their city ", he did not see, because it is said that a monk stole it and carried it away into Germany to Owia Major. In fact, all that he was shown of the Evangelist in Venice was a finger (5) of the saint (6).

(1) DEMUS, O., *op. cit.*, p. 16.

(2) WRIGHT, Thomas, *Early Travels in Palestine*. London, 1848, p. 285.

(3) DAVIES, H. Wm., *Bernhard von Breydenbach and his Journey to the Holy Land*. London, 1911, p. xii.

(4) Felix FABRI, " The Book of the Wanderings ", *Palestine Piligrims' Text Society*, VII, p. 102.

(5) The reference to St. Mark's finger is interesting especially in view of the fact that since the IIIrd century, the Evangelist is known as the stumpfingered or the one whose finger is mutilated, ὁ κολοβοδάκτυλος. cf. HIPPOLYTUS, " Philosophumena " VII, xxx, P. G. VI, 3334. Another tradition asserts that St. Mark after he embraced the Christian Faith cut off his thumb to unfit himself for the Jewish priesthood; others said that his fingers were naturally stumpy!

(6) *Die Pilgerfahrt des Bruders Felix Faber ins Heilige Land, Anno MCDLXXXIII.* Berlin, 1964, p. 12.

OTHER RELICS OF ST. MARK

In the inventory of the Treasury of San Marco in Venice we find listed a tooth, a thumb and a ring of the Evangelist (1). An arm and several bones of St. Mark are also claimed by the parish-church of Limours near Paris (2). In Cologne, there are five churches which claim parts of the body of St. Mark, namely the Church of St. Gereon, the Church of the Holy Virgin, the Church of St. Severin, the Church of St. Cunibert and the Church of St. Pantaleon. A small part of the relic of the Evangelist is also claimed by the Church of St. Mark in Rome. Another arm of St. Mark is said to repose in the Church of St. Autbertus, a VIth century bishop, in Cambrai, northern France, while a large part of another arm and a hand of the Evangelist were believed to be in the Monastery of Laetiens (Laetiensi coenobio) in Belgium. An additional arm is claimed by the congregation of Maricoles (3) and three bones are said to repose in the Cathedral of Tournai in Belgium (4).

Of special interest to our study is the claim of the head of the Evangelist by the city of Soissons. After the establishment of the Latin Kingdom of Thessalonica in 1205, Nivelo de Chérisy, Bishop of Soissons, who had taken an active part in the IVth Crusade, was appointed first Latin archbishop of Thessalonica by Pope Innocent III in 1206. In Constantinople he had acquired a considerable quantity of relics which included among others the heads of SS. Mark and Stephen as well as a finger of St. Thomas, a thorn of the crown and a part of the veil of the Holy Virgin. These and many other relics Nivelo bestowed upon the monasteries and churches of his former diocese, especially the Monastery of the Benedictines of the Holy Virgin of Soissons. The authenticity of these relics, however, has been disputed by many authorities. Moreover, there is no special observation for the veneration of the head of St. Mark in Soissons (5).

(1) MOLINIER, Emile, *Le Trésor de la Basilique de Saint Marc à Venise*. Venice, 1888, Nos. 37 & 38.

(2) *Acta Sanctorum*, Aprilis III, p. 353.

(3) I.e. " item de brachio ejus apud Maricolenses Benedictinos ".

(4) *Acta Sanctorum, loc. cit.*

(5) Personal communication by the Very Rev. Gabriel Collangettes, prélat de la maison de sa sainteté chanoine titulaire de la Cathédrale

In the Byzantine World, some relics of St. Mark are venerated in the Monastery of Kykko in Cyprus and in the Church of St. Photine in Nea Smyrna in Athens.

CONCLUSION

According to the Venetian tradition of the translation of the relics of St. Mark, the genuineness of the body which Bonus and Rusticus acquired in Alexandria is not at all questioned. For that matter, a very detailed description of the translation is used to destroy any possible doubt about the authenticity of the relics. At the same time, the historicity of the narrative should be disputed for more than one reason. The story of the exchange of the shrouds presupposes the existence of the relics of St. Claudia, a saint whose name is unknown to the Byzantine and Coptic hagiologists. Undoubtedly, the Alexandrians had replaced the loss of the relics incurred at the time of the Arab Conquest, which explains that the Venetian noblemen did, in fact, translate a body. The question, though, still remains to be answered, whose body? Of course, we shall never know (1). The references to the odour of sanctity and the punishment of those who doubted the genuineness of the relics are part of the traditional repertoire of mediaeval translations. Their purpose is obvious; these phenomena provide additional supernatural guarantees to demonstrate the authenticity of the relics.

Yet, even those relics which were translated from Alexandria to Venice perished in the fire in 976. Thus, similarly to the miraculous preservation of the head in Alexandria in the VIIth century, this time the whole body was said to be miraculously saved from destruction, thereby bestowing upon the relics again additional supernatural qualities. The secrecy with which the Venetians have protected their relics over the centuries could give rise to various interpretations. On the whole, we may suspect that the

---

de Soissons, to the autor (19. III. 1970). Cf. also *Annales du Diocèse de Soissons*, III, p. 19.

(1) Prof. Ev. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*. Bergamo, 1922, p. 54, states that the two Venetian merchants " removed the corpse which had been considered to be that of St. Mark ".

Venetians were more interested in preserving the belief in their relics than in publicising or even exhibiting their possessions especially in view of the competitive claims of other churches.

* * *

This is not the place to discuss at length the thorny problem concerning the historical truth of the widely held tradition of the ministry of the Evangelist in Alexandria. We have mentioned elsewhere that the IInd and IIIrd century Alexandrian authorities were silent about St. Mark's ministry in Egypt; at the same time, however, a tradition of his preaching in Alexandria was certainly known to Eusebius. We may be assured that once the tradition of St. Mark's ministry in Alexandria was firmly established, a cult with all its mythological, martyrological, liturgical, ecclesiastical and social aspects developed very rapidly. We know that the cult of relics prevailed very widely throughout Egypt during the IVth and Vth century as is evident from the severe and outspoken criticism of Šenute about the Christian villagers who invented patron saints and erected shrines for their relics which they discovered and assumed to be those of the martyrs of the church. There is no doubt, therefore, that Sawîrus ibn al-Muqaffaʿ, the Xth century historian of the Coptic Church, used firmly established written and oral traditions for his biographies of the patriarchs, though the question remains to what an extent these traditions corresponded to the actual historical events.

The description of the martyrdom of the Evangelist clearly presupposes a cult of the relics of St. Mark, for only thus can we understand the references to the incorruptibility of the body at the time of his martyrdom and the burial of the saint according to " the established rites ". Relics believed to be those of St. Mark were certainly venerated in Alexandria until the Arab Conquest of the city. The devastation of the city and the Church of St. Mark by the troops of ʿAmr ibn al-ʿAs seems to have led also to the destruction of the relics. Since, however, at the time of the compilation of this part of the History of the Patriarchs the Venetians had already acquired the body of the person believed to be St. Mark, it was imperative to camouflage the total loss by emphasizing that the most significant part of the body, namely the head, had been miraculously saved at the time of the Arab

Conquest, and, therefore, was still in the hands of the Copts. As indicated, the tradition of the miraculous manifestation of the head served at least four purposes: It established the severance of the head from the body, the loss of the body due to the destruction of the church, the miraculous preservation of the head and finally the return of the head not to its previous, but to its " rightful " owner, namely the Coptic patriarch.

By the XIth century the head became an important liturgical object, which is evident from the minute and detailed descriptions of its whereabouts. When doubts and uncertainty about its authenticity were expressed, its miraculous power rather than historical arguments were expected to convince the infidels of its genuineness. At the same time, doubt with respect to the authenticity of the head prevailed and not merely as an undercurrent among some " liberals ". By the XIIIth century the Venetian claims must have increased the sense of uncertainty among the Copts to the point that the chronicler of the biography of Cyril III repeats in writing what others believed to be the case, namely that the head which had been used for the Rite of Consecration of the Patriarchs belonged to Peter I, the 17th Patriarch of Alexandria, rather than to St. Mark. Yet, unmoved by doubt the patriarch followed uncritically the established practice as prescribed in the Rite of Consecration of the Patriarch.

The liturgical significance of the head for the Copts as well as the widespread knowledge of the Venetian possession of the body compelled Abû'l-Barâkat to his compromise statement, with which he established a tradition which for centuries to come was to serve as the authoritative version of the Coptic Church. And yet in spite of this statement, doubt and uncertainty among the Copts must have increased over the years, for only thus can we explain the words by Johann Michael Wansleben that at the time of his writing (XVIIth century) " no longer having his head, they (patriarchs) cannot perform this ceremony (of embracing the head at the time of their enthronement) ".

Inspired by the numerous mid-XXth century translations of relics from the West to the East, Cyril VI, the 116th Patriarch of Alexandria, rediscovered the significance of the head of the Evangelist. According to the official version, the head was said to repose in an ebony chest in the crypt beneath the altar of St. Mark in the Coptic Cathedral of St. Mark in Alexandria. For

the mid-twentieth century Copts, however, the significance of the head had dramatically changed from its original liturgical purpose, especially since none of the XXth century patriarchs had embraced the head at the occasion of their consecration. In fact, the kind of political arguments with which the Venetians justified the translation of the relics from Alexandria to Venice in the early Middle Ages was recently advanced by the Egyptian Christians when they demanded the return of the body from Venice to Alexandria with the claim: " It is not proper that the body be separated from the head, and the two should be rejoined as a tribute to the African Church and to the country in which the Evangelist lived and was martyred ".

Otto F. A. Meinardus

L'imperatore Anastasio I e la Sibilla Tiburtina

Nel 1967, il prof. Paul J. Alexander, dell'Università di Michigan, pubblicò un volume che abbiamo recensito e del quale avremmo certamente tenuto conto in un nostro libro recentissimo su Anastasio I, se, naturalmente, ne fossimo venuti a conoscenza in tempo utile (1). Il volume infatti, benché il titolo e il sottotitolo non ne diano il minimo sospetto, presenta un testo inedito e varie pagine riguardanti direttamente l'imperatore Anastasio I (491-518), senza contare quelle che lo riguardano indirettamente occupandosi del suo predecessore Zenone (474-491) e della sposa di quest'ultimo, Ariadne, che, dal 491 fino alla sua morte, avvenuta nel 515, si mantenne sul trono imperiale come sposa di Anastasio. In questo studio intendiamo occuparci soltanto del testo e delle pagine che hanno diretta attinenza con quest'ultimo imperatore.

Il testo è inserito nella redazione greca della ' profezia ' od ' oracolo ' attribuito alla Sibilla Tiburtina e noto finora solo in redazioni latine ed orientali (2). Sebbene il merito della scoperta

(1) *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress*, by Paul J. ALEXANDER (= Dumbarton Oaks Studies, X), Washington, District of Columbia 1967. La recensione di questo volume si trova più avanti, p. 469-471. Il nostro libro è: C. CAPIZZI S.J., *L'imperatore Anastasio I (491-518). Studio sulla sua vita, la sua opera e la sua personalità* (= Orientalia Christiana Analecta, 184), Roma 1969.

(2) Le redazioni latine si trovano edite, ad es., in: R. USINGER, *Eine Sibylle des Mittelalters*, in « Forschungen zur Deutschen Geschichte » 10 (1870), pp. 621-631 (ristampa in MGH, *Scriptores*, XXII [Hannover 1872], pp. 375 s.); E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898 (ristampa presso la Bottega d'Erasmo, Torino 1963), pp. 115-187; A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, München 1951, pp. 262-279 (testo latino con traduzione tedesca). — Le redazioni orientali sono state pubblicate da: R. BASSET, *Les apocriphes éthiopiens*, X: *La Sagesse de la Sibylle*, Paris 1900, pp. 27-76 (traduzione francese coi testi a fronte

di questa redazione greca sia di G. S. Mercati, che la scoprì oltre vent'anni fa in un paio di codici (1), è merito del prof. Alexander averne curato l'*editio princeps* con notevole impegno scientifico.

L'esame della redazione greca dell'oracolo permette di accertare, fra l'altro, che esso dipende da una redazione anteriore, probabilmente in greco, della fine del sec. IV, e che il suo autore è 1) un sibillista o chiliasta cristiano che scrive in epoca anastasiana e, con molta probabilità, negli anni 503/4 (2); 2) un orientale di cultura greca che scrive nella Siria, ed esattamente ad Eliopoli/Baalbek o nelle sue vicinanze (3).

Queste due circostanze di tempo e di luogo spiegano sufficientemente non solo l'abbondanza relativa, ma anche la buona qualità delle notizie che lo scrittore ci fornisce sul conto di Anastasio I. Non sarebbe difficile provare che vari cronisti medievali non ci sapranno dire sul nostro imperatore di più e meglio di

---

dei rimaneggiamenti in etiopico ed in arabo, e della redazione latina secondo l'edizione citata del Sackur); J. Schleifer, *Die Erzählung der Sibylle. Ein Apokryph nach den karchunischen, arabischen und aethiopischen Handschriften*. in « Denkschriften der Ak. d. Wiss. in Wien », philos.-histor. Kl., 53 (1908), I. Abhandlung.

(1) Ne diede annuncio in un dotto articolo, che contiene anche utili riferimenti bibliografici: *È stato trovato il testo greco della Sibilla Tiburtina*, « Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves », IX (1949) (= *Mélanges Henry Grégoire*, I), pp. 473-481. — Agli studi intorno alla Sibilla Tiburtina ricordati dal Mercati e dall'Alexander, ci sembra opportuno aggiungere: Samuel Krauss, *Zur Erklärung der tiburtinischen Sibylle*, in « Byz. Zeitschr. », 10 (1901), pp. 200-203; F. Kampers, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*, Freiburg im Brsg. 1901, pp. 31 ss. 169 ss.; Idem, *Die Sibylle von Tibur und Vergil*, in « Jahrb. der Görresgesellschaft », 29 (1908), pp. 1 ss. 241 ss. — Va osservato che la profezia della Sibilla Tiburtina non era ignota al mondo greco medievale, anche se la tradizione mss. giunta fino a noi forse era molto debole; in una parafrasi in prosa di un oracolo attribuito a Leone VI imperatore (886-912), abbiamo tutto un capoverso copiato quasi *ad litteram* dall'oracolo della Sibilla Tiburtina; vedi: Alexander, *op. cit.*, p. 19, rr. 163-166 e Migne, P.G. 107, 1144 A. Altri indizi di tale conoscenza sono accennati da M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll., Torino 1966-69, III, pp. 527-529; quest'Autore offre in tali pagine una breve introduzione alla sua traduzione italiana della profezia della Sibilla Tiburtina, fondata sull'edizione critica del Sackur (*ibidem*, pp. 530-535).

(2) Alexander, *op. cit.*, pp. 41 s.

(3) Alexander, *op. cit.*, pp. 42-47.

questo suo ignoto contemporaneo, il quale scrisse di lui quando egli aveva regnato soltanto 12-13 anni sui 27 complessivi.

Come nelle redazioni latine ed orientali, l'autore sibillista finge che la Sibilla, salita sul Campidoglio, spieghi a cento senatori romani il significato dei ' dieci soli ', visti da loro facendo tutti l'identico sogno: ogni ' sole ' rappresenta una ' generazione ', cioè un'epoca o un periodo storico; il decimo ' sole ' segnerà la fine del mondo e l'inizio del regno messianico-escatologico. Superfluo dire che ci troviamo di fronte a una finzione tipica della letteratura apocalittica giudaico-cristiana (1).

Il ' sole ' o ' generazione ', a cui appartiene Anastasio I, è l'ottavo; esso comincia con l'imperatore Leone I (457-474) e finisce in un anno imprecisato, ma posteriore alla morte dello stesso Anastasio I (518) (2). Il rimaneggiatore dell'oracolo è talora impreciso, lacunoso e spesso confuso nel trattare la materia

(1) Sui caratteri tipici di tale letteratura, gli studi sono molto numerosi. Offrono ottime esposizioni complessive: W. BOUSSET, s.v. *Sibyllen*, in *Realencykl. f. protestant. Theol. und Kirche* (Leipzig 1906), pp. 265-280; O. BARDENHEWER, *Gesch. d. altchristl. Literatur*, II (Freiburg i. Brsg. 1914), pp. 708-713; Al. RZACH, *Sibyllinische Orakel*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encykl. f. Altertumswissenschaft*, II. R., II. B. (Stuttgart 1923), 2103-2183; J.-B. FREY, *Apocalyptique*, in *Dictionn. de la Bible, Supplem.* I (Paris 1928), 326-354. 411-460 (apocalissi apocrife del V.T., Sibilla ebrea, Libro di Enoch, ecc.); E. AMANN, *ibidem*, 525-533 (apocalissi apocrife del N.T.); E. HENNECKE, *Neotestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, pp. 290-302 (buona sintesi di H. WEINEL; cfr. intanto la 3ª edizione di quest'opera curata da W. Schneemelcher, 2 voll., Tübingen 1959-1964, II, capitoli 16-18); ERBETTA, *op. cit.*, III, pp. 149 ss., 541 ss. — Uno studio approfondito sul pensiero teologico di questo genere letterario si ha in: P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur*, pp. 106-123. Ricche bibliografie sulla fortuna di tale genere nei primi secoli cristiani e nel medioevo si trovano in: E. AMANN, *Sibyllins (livres)* in *Dictionn. de Théol. Cathol.*, XIV,2 (Paris 1941), 232; J. QUASTEN, *Patrology* I: *The Beginnings of Patristic Literature*, Utrecht-Brussels 1950, pp. 169 s.; B. ALTANER, *Patrologie*, VI. Aufl., Freiburg i. Brsg. 1960, pp. 74 s.; M. NILSSON, *Gesch. d. griech. Religion*, (= Handbuch der Altertumswissenschaft, begr. von Iwan Müller, V, 2), 2 voll., II. Aufl., München 1961, II, pp. 103-113. 481-485; MICHL, J., *Sibyllinen* ..., in *Lexikon f. Theol. und Kirche*, IX (Freiburg i. Brsg. 1964), 728 s.

(2) Cfr. ALEXANDER, *op. cit.*, p. 19, r. 172 – p. 22, r. 227. In questo brano il chiliasta, ' profetata ' la morte di Anastasio I dopo 31 anni di regno, si abbandona alla descrizione non meno ' profetica ' dei tempi escatologici.

storica delle prime sette ' generazioni '; nell'ottava invece si mostra più completo, esatto ed ordinato: si rivela, in altri termini, un contemporaneo, se non un testimonio oculare, dei fatti (1). Da qui il notevole valore di fonte storica che assume il suo brano dedicato ad Anastasio I. Lo trascriviamo fornendolo di una nostra traduzione, che in qualche particolare si distacca volutamente da quella inglese, molto accurata, dell'Alexander (2).

1. καὶ μετὰ ταῦτα ἀναστήσεται ἄλλος βασιλεὺς ἀπὸ δυσμῶν πόλεως 'Επιδάμνου, ὅ ἐστι Λατίνως Δυρραχίου·	1. E dopo di ciò, sorgerà un altro imperatore dalla città occidentale di Epidamno, cioè in latino Dyrrachium.
2. τὸ δὲ ὄνομα τοῦ βασιλέως κεκρυμμένον ἐστὶ τοῖς ἔθνεσιν, ὁμοιοῖ δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐσχάτῃ, γράφεται δὲ ἀπὸ τοῦ γράμματος τοῦ ὀκτωκαιδεκάτου. ὅταν δὲ λάβῃ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ κληθήσεται 'Αναστάσιος.	2. Il nome dell'imperatore è nascosto ai gentili; esso assomiglia all'ultimo giorno e si scrive cominciando dalla lettera diciottesima. Quando salirà sul trono imperiale, si chiamerà Anastasio.
3. ἔστι δὲ φαλακρός, εὐπρεπής, ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ, τὴν δεξιὰν χεῖραν ἔχων μακράν, γενναῖος, φοβερός, μεγαλόψυχος καὶ ἐλεύθερος,	3. Egli è calvo, bello, dalla fronte argentea, dalla mano destra lunga, nobile di animo, terribile, magnanimo e franco;
4. μισῶν πάντας τοὺς πτωχούς. πολλοὺς δὲ τοῦ λαοῦ ἀπολέσει δικαίως ἀδίκως καὶ καθελεῖ τοὺς τηροῦντας θεοσέβειαν.	4. è odiatore di tutti i poveri. Rovinerà molti del popolo ricorrendo a mezzi giusti ed ingiusti e deporrà coloro che manterranno la religione.
5. καὶ ἀναστήσονται ἐν τοῖς καιροῖς αὐτοῦ οἱ Πέρσαι καὶ καταστρέψουσι τὰς πόλεις τῆς 'Ανατολῆς μετὰ τοῦ πλήθους τῶν στρατιωτῶν τῆς 'Ρωμανίας μαχαίρᾳ.	5. E ai suoi tempi sorgeranno i Persiani e distruggeranno con la spada le città dell'Oriente e la maggior parte degli eserciti dell'impero romano.
6. καὶ βασιλεύσει ἔτη τριάκοντα ἕν.	6. E regnerà trentun'anni (3).

(1) Cfr. ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 82-84 e, in genere, tutto il capitolo dedicato al valore storico della profezia (pp. 75-105).

(2) ALEXANDER, *op. cit.* p. 19, rr. 161-172.

(3) La traduzione dell'ALEXANDER è nelle pp. 27 s.

Chiunque abbia un minimo di familiarità con la letteratura apocalittica giudaica e cristiana o con gli stessi oracoli sibillini pagani, non dura fatica a scorgere quanto di convenzionale vi sia in questo brano, nel quale la figura di Anastasio risulta in parte idealizzata, in parte storicamente fedele e in parte deformata.

Ma, ciò premesso, bisogna ammettere che tale testo, nonostante la sua brevità, impegna la nostra attenzione per più motivi; esso implica vari problemi linguistici, filologici e storici che non sono sfuggiti al prof. Alexander; perciò egli ha cercato di metterli a fuoco e di risolverne un buon numero (1). Rimandando il lettore alle sue pagine, ci limiteremo a fare alcune osservazioni suggeriteci dall'analisi del nuovo testo sia considerandolo in se stesso che confrontandolo con le fonti anastasiane già note.

Rileviamo innanzitutto che l'apparato critico che accompagna l'edizione del prof. Alexander contiene oltre a una trentina di varianti; ma, salvo un paio di casi, nessuna di esse offre spunti utili alla chiarificazione dei passaggi oscuri o incerti del nostro testo (2).

L'Alexander, come di regola, ha diviso il testo dell'oracolo mediante la numerazione marginale delle righe. Noi, per maggiore comodità di analisi, lo abbiamo diviso in versetti seguendo un criterio contenutistico: patria di Anastasio, il suo nome, le sue qualità fisiche e morali, la sua politica interna, la guerra persiana degli anni 502-505/6, la durata del suo regno.

1. La designazione della patria di Anastasio I, l'odierna Durazzo in Albania, non suscita nessun problema vero e proprio. Su questo punto, l'accordo della Sibilla con gli storici e i cronisti posteriori è perfetto (3). Non vogliamo tuttavia tralasciare di osservare che un chiliasta del sec. VI incipiente, di lingua greca ma vivente nella Siria, ' senta ', per così dire, una città dell'Epiro come *occidentale*. Sotto l'aspetto geografico, non gli si può dar torto; e neppure sotto l'aspetto ecclesiastico, perché Durazzo, pur appartenendo all'Illirico Orientale e facendo parte da oltre

(1) Ciò specialmente nelle pp. 36 s.

(2) Vedi *op. cit.*, p. 19. Alla soluzione proposta dall'Alexander su qualcuno dei punti oscuri del testo accenneremo nel corso del presente lavoro.

(3) Cfr. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I*, cit., pp. 17 s.

un secolo dell'Impero Romano d'Oriente, era sottoposta alla giurisdizione ecclesiastica del Papa di Roma in quanto *Patriarca di Occidente* (1). Ma, sotto l'aspetto politico, fino a che punto possiamo giustificare o spiegare un sentimento simile, che fa capolino, se non sbagliamo, in quell' ἀπὸ δυσμῶν πόλεως 'Επιδάμνου? Giochiamo troppo di fantasia se vi scorgiamo un'eco o magari una manifestazione inconscia di quel processo politico, culturale e psicologico, particolarmente intenso nella tarda antichità, in forza del quale l'Oriente greco si sentì estraneo all'Occidente latino, e l'Oriente egizio-asiatico estraneo all'Oriente greco-europeo? (2).

2. L'indicazione del nome di Anastasio I consta di quattro elementi non privi di spunti problematici; in breve: tale nome è occulto ai gentili; assomiglia all'ultimo giorno; si scrive cominciando con la lettera diciottesima dell'alfabeto greco; salendo sul trono, l'imperatore prenderà il nome di Anastasio.

Siamo d'accordo coll'Alexander nel ritenere come probabile interpolazione posteriore l'ultimo elemento, che non aggiunge nulla di nuovo, ma esplicita il secondo elemento in modo tale da far supporre qualche cosa su cui le fonti finora note tacciono affatto: che Anastasio I avrebbe posseduto un nome diverso prima di salire sul trono (3).

Siamo pure d'accordo coll'Alexander nel vedere un'evidente allusione al nome di *Anastasio* nel secondo elemento, dove, sulla base di un uso linguistico neotestamentario, si identifica il *fatto*

(1) Le fonti e la letteratura intorno a questo particolare scottante della storia ecclesiastica sono citate in Capizzi, *op. cit.*, pp. 23-28.

(2) Piuttosto che citare le pagine contenute in opere di indole generale, come quelle ben note di O. Seeck, Ferdinand Lot, H. Pirenne, E. Kornemann, E. Stein, S. Mazzarino, ecc., su questo problema molto complicato e dibattuto, ci contentiamo di rimandare a poche pubblicazioni specifiche: E. L. Woodward, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London 1916; W. A. Wigram, *The Separation of the Monophysites*, London 1923; H. J. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest, a Study in the Diffusion and Decay of Hellenism*, Oxford 1948; E. von Ivanka, *Der Zerfall der antiken Kulturwelt als geistgeschichtlicher Vorgang*, in « Saeculum », 3 (1952), pp. 237-254; P. G. Bognetti, *I rapporti etico-politici fra Oriente ed Occidente dal sec. V al sec. VIII*, in *Relazioni* (*per il*) *X Congr. Intern. di Scienze Storiche, Roma 4-11 settembre 1955*, III: *Storia del Medioevo*, Firenze 1955, pp. 3-65.

(3) Alexander, *op. cit.*, p. 37.

dell'Anastasis/Resurrezione dei morti col *tempo* in cui esso fatto si verifica, cioè con l'*Ultimo Giorno* (1). Questo procedimento ingenuamente o popolarescamente arcano di designare i nomi degli imperatori non dispiace al nostro chiliasta, che se ne serve nel caso di Leone I (βασιλεὺς θηριώνυμος) (2), di Basilisco (οὗτινος τὸ ὄνομά ἐστι τοῦ θηρίου συρτοῦ...) (3) e di Zenone (4). Ma non è affatto originale: già negli *Oracoli Sibillini* troviamo lo stesso modulo stilistico per Tiberio: ' Avrà il nome amico di un fiume ', cioè il Tiber o Tevere (5), e per Adriano: ' Egli avrà il nome di un mare ', cioè dell'Adriatico (6).

Infine accettiamo l'ipotesi dell'Alexander, secondo cui nel terzo elemento il chiliasta abbia voluto alludere all'epiteto o soprannome derivato ad Anastasio I dalla carica che egli aveva rivestito a corte prima d'esser fatto imperatore: σιλεντιάριος, parola che comincia con σ, che è precisamente la diciottesima lettera dell'alfabeto greco (7). Anche questo procedimento è tipico della letteratura oracolistica e sibillistica. Analizzando il libro V degli *Oracoli Sibillini*, il Rzach ha notato che i nomi degli imperatori vengono indicati col valore numerale — e, noi possiamo aggiungere, col numero ordinale del posto occupato nell'alfabeto — della lettera con cui inizia il singolo nome; uso costantemente mantenuto (8), sia pure non esclusivo (9).

Ora, tornando al nostro testo, bisogna fare un rilievo di carattere storico. Dalle parole ' esso assomiglia all'ultimo giorno e

(1) Per l'accostamento di ἀνάστασις ed ἡ ἐσχάτη ἡμέρα, vedi Jo 6, 39. 40. 44. 54; 11,24.

(2) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 17, r. 136.

(3) *Ibid.*, p. 18, rr. 151 s.

(4) *Ibid.*, p. 18, r. 157 – p. 19, r. 160: ἔστι δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν γράμμασι Ῥωμαικοῖς εἰς τὸ τέλος τοῦ ἀλφαβήτου, γραφόμενον δὲ Γραικῶς ἀπὸ τοῦ ἑβδόμου γράμματος· οὗτινος τὸ ὄνομά ἐστι Γραικολατῖνον.

(5) *Die Oracula Sibyllina*, bearbeitet von Joh. Geffcken, Leipzig 1902; *Orac.* V,24: p. 104: ἕξει καὶ ποταμοῦ φίλον οὔνομα.

(6) *Orac. Sibyll.* V, 47: Geffcken, p. 105: τῷ δ' ἔσσεται οὔνομα πόντου; cfr. XII, 164 s.: Geffcken, p. 196: ... τοῦ δ' ἔσσεται οὔνομα πόντου ἀρχὴν στοιχείου προφέρων, τετρασύλλαβὸς Ἄρης.

(7) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 37.

(8) *Sibyllinische Orakel*, in Pauly-Wissowa, *Real-Encyklopädie*, cit., 2134.

(9) Tanto per fare un esempio, nel caso di Adriano il V oracolo non usa nessun criptogramma numerale; vedi *Orac. Sibyll.* V, 45-51: Geffcken, p. 105.

si scrive cominciando dalla lettera diciottesima ' si ricava: 1) che il sibillista non distingue abbastanza tra nome di Anastasio e soprannome di silenziario; 2) che all'inizio del sec. VI Anastasio I era noto comunemente come 'Αναστάσιος ὁ σιλεντιάριος. Questa denominazione, già largamente nota dalle altre fonti, si fonda, come abbiamo accennato, sul fatto che Anastasio, prima di esser scelto da Ariadne, vedova di Zenone, come imperatore e sposo, era stato silenziario o decurione dei silenziari (1). Ma nelle altre fonti ci imbattiamo anche in un'altra denominazione, prediletta, a quanto sembra, dalle fonti di lingua greca e di tendenza ortodosso-calcedoniana: 'Αναστάσιος ὁ δίκορος (2). Essa, come spiega il cronista Malala, si deve al fatto che Anastasio aveva un occhio azzurro e un altro nero; e dunque egli era ' dalla doppia pupilla ' (3). Ora, dato e non concesso che tale spiegazione sia una ' storiella ', come pensa Eduard Schwartz (4), sorge qui un problema non privo d'interesse: quando apparve la denominazione 'Αναστάσιος ὁ δίκορος? e perché si diffuse? come mai, infine, il nostro sibillista, che avrebbe potuto sfruttare facilmente nel suo stile oracolistico la dicromia degli occhi di Anastasio I, non la ricorda affatto?

Sono interrogativi, ai quali forse non si darà mai una risposta del tutto soddisfacente. Lo storico che volesse tentare di trovarla

(1) Vedi a proposito Capizzi, *L'imperatore Anastasio I*, cit., p. 66 con le note 87-88, e pp. 71 ss., dove sono fornite le notizie essenziali sulle mansioni e il rango dei silenziari, e trattata la questione se Anastasio I fu semplice silenziario o non piuttosto ' decurione dei silenziari '.

(2) Cfr. Theoph. Confessor, *Chron.* A.M. 5984: ed. de Boor, I, p. 137,1-2; può darsi che egli abbia presa la denominazione anastasiana da fonti contemporanee ad Anastasio stesso; comunque, si vedano anche: Malala, *Chron.* XVI: CSHB, p. 392 s.; *Chronicon Paschale*: CSHB, p. 607, 5. p. 611, 11; Suida, *Lexicon*, s.v. Δίκορος: Adler, I, p. 98,12; s.v. Ἡσύχιος Μιλήσιος: Adler, II, p. 594,22; s.v. Θεοδόσιος: Adler, II, p. 694, 25 s.; Anna Comnena, *Alexias* X,5: Leib, II, p. 205, 26 s. — Sul termine δίκορος in epoca classica vedi H. G. Liddel-R. Scott, *Greek-English Lexicon*, s.v. e H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, II (Parisiis), s.v. È interessante anche ciò che dice di esso Fozio nella sua *Bibliotheca*, III: PG 101, 624 A.

(3) Malala, *Chron.* XVI: CSHB, p. 392, 7-10.

(4) Ed. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, in « Abhandlungen der Bayer. Ak. der Wiss. », philos.-histor. Abt., N.F., Heft X., München 1934, p. 216, n. 1.

verrebbe aiutato dalla considerazione di alcuni fatti caratteristici della storia bizantina. Il soprannome di σιλεντιάριος, dovuto, come già detto, alla carica rivestita da Anastasio I anteriormente alla sua esaltazione al trono, verrà imitato circa sei secoli dopo, quando sul trono di Bisanzio siederà per breve tempo (1041-1042) Michele V, detto *il Calafàto* dal mestiere di suo padre. Non è necessario conoscere la storia tragica di tale basileus per intuire il disprezzo di cui i suoi avversari avranno voluto caricare un soprannome simile (1). Questo disprezzo trasuda anche da altri soprannomi affibbiati ad alcuni imperatori, come quello di *Copronimo*, appioppato dagli iconoduli all'iconoclasta fanatico Costantino V (741-775) (2), quello di *Ubbriaco*, appiccicato all'imbelle e vizioso Michele III (842-867) (3), e infine quello di *Rinotmeto*, dato al crudele e tirannico Giustiniano II (685-771) (4). Quest'ultimo soprannome, benché dovuto non a un difetto naturale ma a un atto di vendetta bestiale, può accostarsi a quello anastasiano di δίκορος e, forse, esprime una sfumatura di quel-

(1) Vedi il breve profilo che A. Pernice ne ha tracciato in *Enc. Italiana*, XXIII (1934), p. 194; e gli accenni consacratigli da: A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, trad. ingl., II ediz., Madison-Wisconsin 1961, p. 302; G. Ostrogorsky, *Gesch. des byzantinischen Staates*, II. Aufl., München 1952, p. 253; L. Bréhier, *Le monde byzantin*, I: *Vie et mort de Byzance*, pp. 243-245; J. M. Hussey, in *The Cambridge Medieval History*, IV: *The Byzantine Empire*, Part I: *Byzantium and its Neighbours*, Cambridge 1966, pp. 198 s.

(2) Vedi, per tutti, G. Garitte, *Constantin V Copronyme*, in *Dictionn. d'histoire et géographie ecclésiastique*, XIII (Paris 1953), 611-613, con abbondante bibliografia, e M. V. Anastos, in *Cambridge Medieval History*, vol. cit., pp. 72-81.

(3) Cfr. A. Pernice, in *Enc. Italiana*, XXIII (1934), pp. 193 s.; Vasiliev, *op. cit.*, pp. 272. 290; Ostrogorsky, *op. cit.*, pp. 179-189; Bréhier, *op. cit.*, pp. 114-121. 128 s.; H. Grégoire, in *Cambridge Medieval History*, vol. cit., pp. 108-116.

(4) Le fonti più attendibili sulle crudeltà commesse e patite da questa tragica figura di imperatore bizantino sono Niceforo patriarca (*Opuscula*, ed. C. de Boor, Lipsiae, pp. 37-38; testo riprodotto nel *Lexikon* di Suida s. v. Ἰουστινιάνος: Adler, II, p. 645) e Teofane Confessore (*Chron.* A.M. 6187: de Boor, p. 369, 25-26). Cfr. A. Pernice, in *Enc. Italiana*, XVII (1933), pp. 391 s.; *Enc. Britannica*, XIII (1962), 213; Vasiliev, *op. cit.* pp. 193-194. 225-226; Ostrogorsky, *op. cit.*, pp. 105-118; Bréhier, *op. cit.* pp. 67-71; Idem, in Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, V (Paris 1938), pp. 191-207.

l'odio che si trova in parte espresso nel noto proverbio latino: *cave a signatis*. Osserveremo infine che, a giudicare dallo stato attuale delle fonti, il nostro chiliasta ci offre la *prima* testimonianza della denominazione Ἀναστάσιος ὁ σιλεντιάριος, mentre la prima testimonianza della denominazione Ἀναστάσιος ὁ δίκορος ci è fornita dal già citato Giovanni Malala, che forse scrisse la sua *Cronografia* dopo il 550, dunque mezzo secolo dopo la redazione greca del nostro oracolo (1).

Sull'interpretazione del primo elemento divergiamo in parte dal prof. Alexander.

Egli sostiene che il nostro chiliasta presenti il nome di Anastasio I ' nascosto ai gentili ' (*hidden from the Gentiles*), perché tende a caratterizzare tale imperatore come ' una figura messianica o antimessianica, giacché era diffusa l'attesa che il Messia sarebbe rimasto sconosciuto finché non si fosse rivelato al pubblico '. E a sostegno di tale interpretazione l'Alexander cita Jo 7,27 e H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (4 voll., München 1922-28), II, pp. 488 s. (2). Il nostro dissenso nasce dal fatto che noi non troviamo coerente la traduzione τοῖς ἔθνεσιν ' from the Gentiles ' con l'interpretazione messianico-escatologica avanzata dall'Alexander. Infatti il Messia biblico-cristiano, prima della sua comparsa in pubblico, sarebbe stato nascosto o ignoto non solo ai *gentili*, ma anche agli stessi *israeliti*, come è risaputo. Il passo giovanneo citato dal prof. Alexander non ammette dubbi in questo senso: ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν = *il Cristo quando viene, nessuno sa di dov'è.* ' Nessuno ' — dunque neppure gli israeliti, come, del resto, esige indubbiamente il senso di tutto l'episodio che fa da contesto al passo citato (Jo 7,25-33). La stessa osservazione potremmo fare circa il valore probativo delle due pagine citate dallo Strack-Billerbeck.

Perciò riteniamo che, ammessa l'interpretazione escatologico-messianica, bisognerebbe tradurre τοῖς ἔθνεσιν con *a* (*tutte*) *le genti*, e non con *ai gentili* (' from the Gentiles '), perché questa seconda traduzione restringerebbe indebitamente il significato di

(1) Cfr. G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, II. Aufl., I (Berlin 1958), pp. 329 s.; S. IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti*, Bari 1965, p. 255.

(2) ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 36-37.

τὰ ἔθνη, che in questo caso non potrebbe assumere il valore etnico-religioso del *gōjīm* ebraico, trasmesso frequentemente sia al τὰ ἔθνη dei LXX e del Nuovo Testamento che al *gentes* della Volgata latina.

Ma è poi certo che il nostro sibillista abbia voluto caratterizzare Anastasio I come una figura messianica o antimessianica? A noi sembra di doverne dubitare per due motivi: 1) perché la Sibilla, nel caratterizzare tutta una serie di personaggi escatologici in funzione messianica o antimessianica, li dipinge, in dipendenza da ciò, *o* totalmente buoni *o* totalmente cattivi; mentre, trattando di Anastasio I, lo dipinge, come vedremo subito, con qualità sia buone che cattive (1); 2) perché essa non pone nessun rapporto tra la figura di Anastasio I e le figure dell'Anticristo (' il principe della perdizione ') e del Cristo (' il Figlio del Dio vivente '); basti osservare che la loro opera non presenta nessuna relazione con l'opera del nostro imperatore, anche se il chiliasta immagina e profetizza che i tempi escatologici comincino proprio sotto il regno di lui o subito dopo la sua morte (2).

Noi dunque accettiamo la traduzione κεκρυμμένον τοῖς ἔθνεσιν = ' nascosto ai gentili ' per motivi diversi da quello addotto dall'Alexander. Secondo noi, il nome di Anastasio I è ' nascosto ai gentili ' semplicemente perché esso è un nome tipicamente cristiano, anzi il primo nome d'imperatore, tra i successori di Costantino Magno sul trono di Bisanzio, che si ricolleghi in modo immediato ed esplicito a uno dei misteri più tipici ed essenziali del Cristianesimo, l'ἀνάστασις o risurrezione di Cristo e di tutti i morti. È proprio tale intimo legame con un mistero simile che rende, a nostro avviso, il nome di Anastasio ' nascosto ai gentili ' nella prospettiva del nostro chiliasta (3).

(1) Si osservi infatti il contrasto tra la figura di Anastasio I con le figure di re d'Oriente e d'Egitto e con la donna, che precedono la venuta dell'Anticristo: ALEXANDER, *op. cit.*, p. 19, r. 173 – p. 21, r. 208.

(2) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 21, r. 208 – p. 22, r. 227.

(3) Rimandiamo alla letteratura teologica per quanto riguarda l''Ἀνάστασις; cfr. per es. le numerose riferenze raccolte da: A. OEPKE, in KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, I (Stuttgart 1932), pp. 368-372; J. SCHMID, J. RATZINGER e K. RAHNER in *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, I (Freiburg-Basel-Wien 1968), 397. 402. 424 s.; sul nome 'Αναστάσιος si veda W. PAPE, *Wörterbuch der griech.*

A questo argomento storico-religioso possiamo aggiungerne un altro *per reductionem ad absurdum*. Ammessa l'interpretazione escatologico-messianica, bisognerebbe necessariamente tradurre il κεκρυμμένον τοῖς ἔθνεσιν con ' sconosciuto alle genti ', cioè ' a (tutti) i popoli ', come abbiamo già dimostrato. Ora, l'assurdo di una traduzione simile risulta dalla considerazione seguente. Il participio perfetto medio-passivo di κρύπτω costruito col presente indicativo di εἰμί, qualunque sia la forma grammaticale con cui lo si voglia catalogare, designa qualcosa di permanente, un'azione o uno stato che continua ancora nel presente di chi parla; sicché, supposta la traduzione or ora accennata, dovremmo anche supporre che nel momento in cui lo scrittore di Eliopoli/Baalbek scriveva, nel 503/4, il nome di Anastasio continuava ad essere nascosto a tutti i popoli, a dispetto dei suoi 12-13 anni di governo imperiale...

3. Le qualità fisiche e morali di Anastasio I elencate dalla Sibilla Tiburtina contengono del nuovo. Dalle fonti finora note si sapeva che il successore di Zenone fosse ' bello ' (1); si sapeva pure che fosse ' nobile d'animo, terribile, magnanimo e franco ' (2). Ma ci voleva una fonte apocalittica per farci sapere che Anastasio I fosse ' calvo ' e, soprattutto, ' dalla fronte argentea ' e ' dalla mano destra lunga ' (φαλακρός,... ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ, τὴν δεξιὰν χεῖραν ἔχων μακράν).

Eigennamen, III. Aufl. neu bearbeitet v. G. E. Benseler, Braunschweig 1911, p. 85.

(1) Malala, *Chron.* XVI: CSHB, p. 392,7: Anastasio era εὔστολος. Questo aggettivo, d'uso assai raro, nel nostro caso significa certamente ' agile ', ' leggero '; ma potrebbe interpretarsi anche come ' decoroso ', ' bello '; a tale interpretazione induce, fra l'altro, il fatto che essa vale certamente per εὐσταλής, col quale εὔστολος è strettamente apparentato; cfr. A. Bailly, *Dictionn. grec-français*, 11-ème édition, Paris s.d., s.vv., pp. 856 s. Ma, oltre a ciò, va rilevato il tono di tutta la raffigurazione che Malala fa di Anastasio, del quale sottolinea la bellezza degli occhi nonostante la dicromia (τελείους ἔχων ὀφθαλμούς).

(2) Se si eccettua l'attributo di ' terribile ' (φοβερός), che è di uso frequente nelle rappresentazioni apocalittiche e sibillistiche (cfr. ad es. *Orac. Sibyll.* XI, 291. 303. 324: Geffcken, pp. 186-188; XII,79: Geffcken, p. 192; XIII, 165. 168: Geffcken, p. 210), gli altri si possono ritrovare presso Giovanni Lido, *De Magistratibus populi Romani*, III, 47: CSHB, pp. 240 s.

Giovanni Malala ci aveva già informato che Anastasio I soleva portare i ' capelli corti ' [1]; e può ben darsi che egli si riferisca ai tempi in cui Anastasio aveva ancora i capelli prescindendo se, in seguito, li abbia persi o meno. In questo caso, ricordando che nel 503/4 l'imperatore era sui 72-73 anni di età, si potrebbe ammettere che il nostro chiliasta si riferisca allo stato di *allora soltanto*, e quindi può descriverci la veneranda testa di Anastasio I come calva.

Tali riflessioni su codeste notizie prescindono, naturalmente, dalla questione se il sibillista abbia mai visto personalmente l'imperatore o lo abbia osservato solo nelle sue statue, nei suoi ritratti in rilievo, pittura, ecc.; sorvolano anche sul problema se egli abbia voluto tracciarne un ritratto ideale, investito dalle luci violente del genere apocalittico, servendosi magari di elementi reali. Del resto, non pare che le poche testimonianze iconografiche superstiti su Anastasio I siano in grado di contribuire alla soluzione di tali problemi [2].

I due particolari della ' fronte ' e della ' mano destra ' meritano un discorso più lungo.

Come ha già osservato l'Alexander, la frase ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ richiama la formula poetica ἀργυρόκρανος ἀνήρ, usata come apposizione dell'imperatore Adriano e reperibile soltanto in due passi degli *Oracoli Sibillini*, dei quali il secondo non è che la ripetizione materiale del primo [3]. Ma, a rigori, l'Alexander avrebbe potuto citare un famoso testo del profeta Daniele, le cui profezie hanno influito non poco ' formengeschichtlich ' sulla letteratura apocalittica o sibillistica giudaica e cristiana; in tale testo si scoprono facilmente le ascendenze di varie frasi della Sibilla Tiburtina: ...καὶ ἡ πρόσωψις τῆς εἰκόνος **φοβερά**· καὶ ἦν ἡ **κεφαλὴ** αὐτῆς ἀπὸ **χρυσίου χρηστοῦ**, τὸ σθῆτος καὶ οἱ βραχίονες **ἀργυροῖ**, ἡ κοιλία καὶ οἱ μηροὶ χαλκοῖ, τὰ δὲ σκέλη σιδηρᾶ, κτλ. (Dan 2, 31-33).

Tuttavia la formula ἀργυρόκρανος ἀνήρ offre maggiori spunti per una eventuale interpretazione storica della nostra frase.

(1) MALALA, *l.cit.*, r. 7: κονδόθριξ. Sul senso di questo vocabolo rarissimo, vedi CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I*, cit., p. 234, n. 2.

(2) Cfr. CAPIZZI, *op. cit.*, pp. 234 ss.

(3) *Orac. Sibyll.* V,47: Geffcken, p. 105: ἀργυρόκρανος ἀνήρ, ripetuto dall'autore dell'Oracolo XII, al verso 164: Geffcken, p. 196.

Nel *Thesaurus* dello Stephanus rielaborato da vari ellenisti e riedito nel secolo scorso dal Firmin-Didot, troviamo ἀργυρόκρανος tradotto: *qui argenteo seu cano est capite* (1). Questa interpretazione è stata accettata dai lessicografi posteriori. Il Pape traduce: *mit silbernem Haupte*; il Bailly: *à la tête blanche, litt. argentée*; il Rocci: *dalla testa d'argento, bianca*; il Lampe: *silver-headed* (2).

Se dunque l'ἀργυρόκρανος ἀνήρ degli *Oracoli Sibillini* equivale a ' uomo dalla testa argentea o bianca ', la traduzione di ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ potrebbe ben essere: ' la sua fronte (è lucente, splendente, bianca) come l'argento '. Perciò accettiamo senza riserve la traduzione dell'Alexander: ' his forhead (shines) like silver ' (3). L'aggiunta posta tra parentesi è giustificata dal fatto che il chiliasta usa ἄργυρος e non ἀργύριον. Questo secondo vocabolo designa in genere ' argento coniato ', ' denaro '; mentre ἄργυρος, da ricollegare etimologicamente con ἀργός, designa, soprattutto nei tempi classici, ' argento non coniato ', ' argento grezzo, non lavorato ' e dunque ' metallo dal bianco splendore ' (4). Ora, scendendo dalla descrizione metaforica (fronte argentea, bianco-splendente) alla designazione propria (fronte di Anastasio I in realtà), possiamo dire che l'ὡς ἄργυρος τὸ μέτωπον αὐτοῦ significhi semplicemente che la fronte di Anastasio era pallida o bianca, se non si vuole scorgere nella frase un significato morale o allegorico. Comunque, qualora l'atmosfera e lo stile della letteratura sibillina non fossero *toto caelo* diversi da quelli

(1) *Thesaurus Graecae Linguae*, I,2 (Parisiis 1831), col. 1903.

(2) W. Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, II. Aufl., Braunschweig 1871, I, p. 309; Bailly, *Dictionn. grec-français*, cit., p. 261; L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Milano-Roma-Napoli-Città di Castello, 1959, p. 254; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Dictionary*, Oxford 1961, p. 224. — Il *Greek-English Lexicon* di Liddel e Scott (9a ediz., Oxford 1940, più volte ristampata) ignora il vocabolo, come pure lo ignora il *Supplement* di esso, edito da E. A. Barber (Oxford 1968).

(3) Alexander, *op. cit.*, p. 27.

(4) Vedi: É. Boisacq, *Dictionn. étymologique de la langue grecque*, 2e édition, Heidelberg-Paris 1923, pp. 74-75; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I (Heidelberg 1960), pp. 132-134. Un buon numero di testimonianze dei significati da noi accennati si può trovare fra le citazioni contenute s. vv. ἀργής, ἄργιλος, ἀργός, ἄργυρος nei dizionari che abbiamo ricordato nelle note 1 e 2 di questa pagina.

della letteratura bucolica, qui citeremmo un bel verso di Teocrito:

Λευκὸν τὸ μέτωπον ἐπ' ὀφρύσι λάμπε μελαίναις (*Buc.* XX, v. 24).

Ma, tralasciando un accostamento simile, puramente formale ed esteriore, cercheremo di individuare un elemento storico nella frase del nostro sibillista battendo un'altra via. Abbiamo già detto che all'epoca della stesura dell'oracolo, 503/4, Anastasio I era sui 72-73 anni di età. Se allora supponiamo che μέτωπον stia in funzione di κεφαλή, cioè di parte per il tutto, non ci è difficile immaginare che all'epoca suddetta la sua barba e i suoi capelli, anche se spesso tagliati (1), dovevano dare al suo capo e al suo volto un colore davvero ' bianco-splendente ' (2).

Dalla ' fronte ' passiamo alla ' mano destra '.

È evidente che la proposizione participiale τὴν δεξιὰν χεῖραν ἔχων μακράν sa di linguaggio biblico, e ci meraviglia che l'Alexander non l'abbia rilevato. Supposto, come ci sembra necessario, che essa abbia un riferimento storico, che fare per determinarlo?

Va subito detto che la Sibilla Tiburtina solo di Anastasio I afferma che aveva ' la mano destra lunga '. Se alla frase si dovesse o potesse attribuire un senso esclusivamente fisico, ci basterebbe, per determinarlo, metterla a confronto con i composti di μακρός e dei termini che indicano un membro o una parte del corpo umano: μακραύχην (dal lungo collo), μακρογένειος (dal lungo mento), μακροδάκτυλος (dalle lunghe dita), μακροθώραξ (dal lungo torace), μακροκέφαλος (dalla lunga testa), μακροσκελής (dalle lunghe gambe), ecc., finché incontreremmo a un certo punto μακρόχειρ (dalle lunghe mani), che è, in sostanza, un sinonimo della frase in questione. Il suo significato non sarebbe dunque problematico: *Anastasio aveva la mano destra lunga.* In tale interpretazione fisica bisognerebbe da una parte intendere probabilmente la ' mano ' come un tutt'uno col ' braccio ', e dall'altra sottintendere che la ' mano ' sinistra di Anastasio I fosse più corta — altrimenti per-

(1) Malala, *Chron.* XVI: CSHB, p. 392, 7: κονδόθριξ e 10: . . . τὸ δὲ γένειον αὐτοῦ πυκνῶς ἐκείρετο.

(2) Sulla data della nascita di Anastasio I, da porre con certezza o quasi nel 430, vedi Capizzi, *op. cit.*, p. 29, n. 1.

ché dire esplicitamente soltanto che egli aveva 'la mano *destra* lunga'?

Un'interpretazione simile condurrebbe logicamente a una conclusione: che la Sibilla Tiburtina, pur ignorando o tacendo il difetto della dicromia delle pupille di Anastasio I, ci informerebbe su un altro difetto del tredicesimo successore di Costantino, un difetto finora ignoto: la diversa lunghezza delle mani o braccia che dir si voglia. All'anomalia d'essere δίκορος ora verrebbe ad aggiungersi quella di essere μακρόχειρ, sia pure a metà.

Ma l'evidente ispirazione biblica della frase induce a scartare tale interpretazione troppo letterale e a cercarne un'altra.

Sappiamo che nel linguaggio biblico, specialmente in quello del Vecchio Testamento, la 'mano destra' — molto più che la 'mano' o le 'mani' in genere — spesso simboleggia la *potenza*; anzi è il simbolo tipico dell'onore, della bontà, della dirittura morale (1). Riferita a Dio, la 'mano destra' raffigura soprattutto la *forza* e la potenza divina tanto sul piano della creazione-conservazione dell'universo quanto sul piano della storia e della salvezza del genere umano. È la destra di Dio che ha creato le montagne (Ps 77[78],54) e disteso i cieli (Is 48,13); che tiene in pugno non solo 'gli anni della vita' degli uomini (Prov 3,16), ma tutto l'universo raffigurato da 'sette stelle' (Apc 1,16). È pure la destra di Dio che ha suscitato Israele come si pianta una vigna (Ps 79 [80],15); che si è glorificata mediante le vittorie militari di Israele (Ex 15,6. 12); che può salvare e salva effettivamente da ogni sorta di nemici e di pericoli (Job 40,14; Ps 17[18],35; 19[20],6; 20[21],8; 25[26],10; 59[60],5; 97[98],1; 137[138],7). È la destra di Dio infine che ha 'esaltato' Cristo (Act 2,33; 5,31), il quale, sedendo 'alla destra' del Padre, ne partecipa la potenza e la pantocratoria (Act 2,34; 5,31; 7,56; Rom 8,34; Eph 1,20; Col 3,1; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; I Petr 3,22) (2).

(1) Cfr. A. van den Born-H. Haag, *Hand*, in *Bibellexikon*, hrsg. v. H. Haag, II. Aufl., Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, 661-663, con bibliografia.

(2) Le espressioni di questo genere abbondano nella Bibbia dei LXX e nel Nuovo Testamento greco; si vedano ad esempio: E. Hatch-H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament*, 3 voll., Oxford 1897-1906; A. Schmoller, *Handkonkordanz zum N. T.*, XII. Aufl., Stuttgart 1960 — ambedue le opere s.vv. δεξιός, χείρ.

È vero che in nessuno di tali testi e di altri analoghi troviamo la formula: *Dio ha la mano destra lunga*: τὴν δεξιὰν χεῖραν ἔχει μακράν. L'aggettivo greco μακρός, salvo casi eccezionali e relativamente tardivi, conserva sempre il significato fondamentale di *lungo* nella dimensione spaziale e cronologica; solo in certe sue formazioni e composizioni avverbiali acquista le sfumature di 'grande', 'forte', 'alto', 'profondo' (1).

Questo fenomeno trova una corrispondenza in ebraico. Nel testo della Masora il termine che traduce propriamente 'lungo' è *'ārokh*ᵉ (oppure *'ārōkh*ᵉ). Questo termine viene attribuito sempre ad oggetti, ai quali si applica il significato di lunghezza spaziale (ad es., il territorio) oppure il significato di lunghezza temporale (2). Ci sono tre passi antichi nei quali si ha la metafora della mano lunga o distesa per indicare la *potenza* di Dio. I tre testi si ricollegano alla liberazione del popolo d'Israele dall'Egitto: Ex 14,8: bᵉ-jād rāmāh (LXX: ἐν χειρὶ ὑψηλῇ); Deut 5,15 e 26,8: bᵉ-jād ḥaṣāqāh ū visᵉroa nëṭujāh (LXX: ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ βραχίονι ὑψηλῷ; cfr. Ps 135 [136],12; Ez 20, 34 etc.). Come si vede, in essi non compare l'uso di *'ārokh*ᵉ μακρός.

Dunque nessuna meraviglia se il valore semantico più costante e comune di μακρός — troppo legato alla percezione sensibile dello spazio e del tempo — non abbia favorito la sua attribuzione alle 'mani' o alla 'mano destra' di Dio; le quali, nella Bibbia dei LXX, hanno come attributo frequente κραταιός, al pari del 'braccio di Dio' che spesso è qualificato come ὑψηλός (3).

La Bibbia però ci fa sfilare dinanzi un'altra serie di espressioni relative alle 'mani' di Dio che costituiscono come un ponte verso l'attribuzione della *lunghezza* a tali 'mani'. Si tratta di espressioni nelle quali il termine 'mano' conserva il suo simbolismo di 'forza', 'potenza', ecc., ed è accompagnato dal verbo φεύγω con ἀπό e il genitivo oppure — molto più frequentemente —

(1) Si veda s.v. i lemmi dei vocabolari, già citati, dello Stephanus, del Pape, del Bailly, del Rocci, del Liddel e Scott; si potrebbe aggiungere loro: E. A. SOPHOKLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge 1914 e D. DEMETRAKOU, *Μέγα Λέξικον τῆς ἑλληνικῆς γλῶσσης*, 9 voll., Atene 1933-1951.

(2) Cfr. W. GESENIUS, *Hebr. und aram. Handwörterbuch über das A.T.*, XVII Aufl., Leipzig 1921, s. vv. *'ārokh*ᵉ e *Lang*.

(3) Cfr. s.vv. βραχίων e χείρ HATCH-REDPATH, *op. cit.*

dal verbo ἐκφεύγω con l'accusativo. Tali costrutti hanno in comune l'idea di ' sfuggire a qualcuno o a qualche cosa ', ' sottrarsi alla sfera di azione di qualcuno o di qualche cosa '. In certi casi vengono riferiti alle ' mani ' di uomini: Susanna si accorge con angoscia che, se si rifiuta di piegarsi alle voglie dei due anziani, non ' sfuggirà ' alle loro ' mani ', ma conclude coraggiosamente: ' ...è meglio per me cadere nelle vostre mani senza aver fatto ciò, che peccare alla presenza del Signore ' (Dan 13,22-23); San Paolo racconta ai cristiani di Corinto la fuga avventurosa che, a Damasco, gli permise di ' sfuggire ' alle ' mani ' del governatore del re Areta (2 Cor 11,33). Ma molto più spesso troviamo tali espressioni riferite alle ' mani ' di Dio. Eccone due esempi particolarmente solenni: il vecchio Tobia, riabbracciato il figlio dopo la lunga assenza e guarito prodigiosamente della sua cecità, proclama nel suo inno che ' nessuno può sfuggire alla sua (di Dio) mano ' (Tob 13,2); il novantenne Eleazaro, rifiutandosi da fedele israelita a mangiare la carne degli animali sacrificati a Giove Olimpico, affronta il martirio dicendo: '...anche se per il momento mi sottraessi alla pena degli uomini, non potrei né vivo né morto sfuggire alle mani del Pantocrator ' (2 Mac 6,26; cfr. 7,31) (1).

A tali testi se ne potrebbero aggiungere vari altri, specialmente di quelli nei quali, pur persistendo l'uso di φεύγω ed ἐκφεύγω, si abbandona la metafora delle ' mani ' di Dio e si ricorre a termini specifici e più propri, come *condanna* (2 Mac 7,35: θεοῦ κρίσιν), *giudizi dell'ira divina* (4 Mac 9,32: τὰς θείας ὀργῆς δίκας), *ira imminente* (Mt 3,7: φευγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς), *giudizio* (Rom 2,3: τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ) (2).

Ora, riflettendo su questa terminologia, non è difficile osservare che la metafora del ' fuggire da ' oppure ' sfuggire, sottrarsi a '

(1) In questo caso preferiamo la semplice translitterazione di παντοκράτωρ in ' Pantocrator ', piuttosto che ripetere la traduzione inadeguata, ma ancora comune, con ' onnipotente '; vedi a proposito C. Capizzi, *PANTOKRATOR, saggio d'esegesi letterario-iconografica* (= Orientalia Christiana Analecta, 170), Roma 1964, pp. 155-174.

(2) Non manca un testo costruito con διαφύγειν (II Mac 7,31: σὺ δὲ... οὐ μὴ διαφύγῃς τὰς χεῖρας τοῦ θεοῦ) e due testi paolini con ἐκφεύγω costruito in modo assoluto; in essi tuttavia è sottinteso l'oggetto ' castigo ' o ' condanna ' (Hebr 2,3; 12, 25). — Al di fuori dei testi biblici non è ignoto tale linguaggio; ecco una testimonianza di Giuseppe Ebreo, *Bell.* I, 378: οὐ διαφεύξονται τὸν μέγαν ὀφθαλμὸν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνίκητον δεξιάν.

contiene una componente semantica derivante dall'esperienza dello *spazio*: il ' fuggire ' o ' sfuggire ' esigono necessariamente uno spazio entro cui si attui tanto l'allontanamento (moto da) quanto il raggiungimento (moto verso) di chi ' fugge ', ' sfugge ' o si ' sottrae '. Da qui segue che, se la mano di Dio metaforicamente raggiunge sempre e dovunque — come vogliono i testi suaccennati —, essa deve essere tale da abolire la metaforica distanza spaziale che qualsiasi creatura vorrebbe interporre tra sé e Dio: in altri termini *la mano di Dio* dev'essere ed è *infinitamente lunga*. Si aggiunga inoltre che *la mano di Dio non si accorcia mai*, nel senso che la sua potenza non conosce infiacchimenti (Is 50,2; 59,1) (1).

Stando così le cose, l'idea di estensione spaziale contenuta nell'aggettivo μακρός può essere assunta come base per arricchire tale termine di un significato che esso non ha negli usi metaforici a noi già noti: il significato di ' forte ', ' potente '; sicché, quando la Sibilla ci dice che Anastasio I aveva ' la mano destra lunga ' (τὴν δεξιὰν χεῖραν μακράν), noi possiamo intendere senza sforzature arbitrarie che l'imperatore aveva ' la mano destra forte ' (o ' potente ', se si vuole: τὴν δεξιὰν χεῖραν κραταιάν).

Di fronte ad un'affermazione simile, il cultore di storia bizantina o tardo-antica sarà invogliato a fare riserve e distinzioni; soprattutto se, invece di giudicare Anastasio I in se stesso, lo valuterà mettendolo a paragone con qualcuno dei suoi predecessori o successori più noti e gloriosi. Ma una conoscenza, sia pure superficiale, dei fatti, lo farà guardar bene dal negare ogni valore storico all'affermazione della Sibilla intesa nel senso suaccennato. Per riconoscere che il chiliasta non esagera né inventa nel fare tale affermazione, basti ricordare che Anastasio I arginò l'aggressività dei Goti in Italia e dei Vandali in Africa; stroncò per sempre la prepotenza degli Isauri, favoriti un po' troppo dai suoi due ul-

(1) Siamo dell'idea che tale interpretazione possa fondarsi anche sulla metafora non infrequente dello ' stendere il cielo ' da parte di Dio mediante la sua ' destra '; cfr. Is 48,13: καὶ ἡ χείρ μου ἐθεμελίωσε τὴν γῆν, καὶ ἡ δεξιά μου ἐστερέωσεν τὸν οὐρανόν, a cui nella Volgata latina corrisponde: ' Manus quoque mea fundavit terram, et *dextera mea mensa est coelos* '. A questo passo che usa στερόω nel senso di ' stendere ' (piuttosto che in quello di ' rafforzare ', ' consolidare ', ecc.) se ne possono aggiungere altri analoghi (Pss 32[33],6; 92[93],1; 135[136],6; Is 44,24; 45,12); ma non mancano testi che ricorrono al verbo più specifico τανύω (Job 9,8: ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος, come pure Eccli 43,13: χεῖρες ὑψήστου ἐτάνυσαν αὐτό, τ. ἔ. τὸ τὸξον = l'arcobaleno).

timi predecessori per controbilanciare l'influsso germanico; respinse, sia pure alquanto fortunosamente, un'aggressione persiana guidata da uno dei più grandi re e condottieri avuti dalla Persia, Kawad I; represse varie volte i furori rivoltosi della popolazione di Costantinopoli; sgominò i grandi eserciti ribelli condotti contro di lui dal suo *magister militum* Vitaliano (1).

4. La politica interna di Anastasio I viene abbozzata con tre accenni vigorosi, che nell'intenzione del chiliasta, devono precisare un aspetto dell'opera dell'imperatore riflettendovi sopra una luce intensa e fosca.

Innanzi tutto, Anastasio I avrebbe ' odiato ' — e in maniera permanente, come risulta dall'uso del participio presente — ' tutti i poveri ' (μισῶν πάντας πτοχούς) (2). A chi ha studiato le fonti storiche concernenti il nostro imperatore, tanto quelle narrative quanto quelle diplomatiche, giuridiche, archeologiche e numismatiche, un'asserzione del genere riesce inattesa e piuttosto sconcertante. Le risultanze di tali fonti, infatti, inducono a concludere ben diversamente. Pare ormai più che probabile che le classi lavoratrici e produttrici — tra cui vanno posti i ' poveri ' indicati dalla Sibilla — siano state proprio quelle che usufruirono di più dei benefici determinati dalla politica amministrativa, economica e finanziaria di Anastasio I (3). Ma l'asserzione-accusa della Sibilla si rivela piuttosto paradossale se il lettore edotto la confronta con gli elogi che essa poco prima ha tributato alla politica, per più versi disastrosa, di Zenone, predecessore immediato di Ana-

(1) Questi ed altri fatti della politica interna ed estera di Anastasio I sono stati studiati ed esposti da storici recenti, come: J. Kulakovskii, *Istorija Vizantii*, I (Kiev 1913), pp. 455-546; J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian (A.D. 395 to A.D. 565)*, I (London 1923), pp. 429-466; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II (Paris-Bruxelles-Amsterdam 1949), pp. 177-124. 145-151. 177-192; Capizzi, *L'Imperatore Anastasio I*, cit., pp. 89-100. 157-187.

(2) Alexander, *op. cit.*, p. 27; non ci persuade la traduzione di πτοχούς con ' beggars ' (= accattoni), che delimita troppo il senso dell'originale greco.

(3) Cfr. Kulakovskii, *op. cit.*, pp. 521-533; Bury, *op. cit.*, pp. 441-447; Stein, *op. cit.*, II, pp. 192-215; Capizzi, *op. cit.*, pp. 137-155, dove sono utilizzati molti altri studi moderni.

stasio I. Secondo lei, il regno di Zenone fu ' potente e gradito a tutto il popolo ' (καὶ ἔσται ἡ βασιλεία αὐτοῦ δυνατή, ἀρέσκουσα παντὶ τῷ λαῷ), sebbene ' non dato dal cielo ' (πλὴν οὐκ ἔστι διδομένη ἐξ οὐρανοῦ ἡ βασιλεία αὐτοῦ); l'Isauro coronato, amando i poveri, avrebbe umiliato i potenti e i ricchi (φιλῶν τοὺς πένητας δυνάστας καὶ πλουσίους ταπεινώσει) (¹). Anastasio sarebbe stato esattamente agli antipodi, come appare dalla seconda accusa. Egli, non solo avrebbe odiato tutti i poveri, ma, forse trascinato da tale odio, avrebbe pure ' rovinato molti del popolo con mezzi buoni e cattivi ', cioè ricorrendo a tutti i cavilli e pretesti (πολλοὺς δὲ τοῦ λαοῦ ἀπολέσει δικαίως ἀδίκως) (²).

Nonostante la forma indeterminata, conforme allo stile apocalittico, queste due asserzioni di valore sulla politica interna di Anastasio I lasciano trasparire due accuse precise: l'imperatore, col suo malgoverno, avrebbe danneggiato le classi meno abbienti e avrebbe soddisfatto sfrenatamente la sua avidità a spese dei cittadini. Ora, che dire di questi giudizi se li vediamo alla luce dei dati che ci forniscono le altre fonti sulla politica interna del Dicoro?

L'Alexander, fondandosi sulle interpretazioni di alcuni studiosi recenti (³), ritiene di poter spiegare la condanna della politica anastasiana riguardo alle classi inferiori con tre argomenti, che egli stesso presenta come probabili. Anastasio I avrebbe danneggiato i suoi sudditi meno abbienti: 1) mediante l'istituzione dei *vindices*, destinati ad attuare una più esatta ed efficiente esazione delle tasse nei municipi; 2) mediante la riforma delle monete di bronzo, che venne fatta in modo da determinare la svalutazione di tale tipo di denaro, il più usato dalle classi inferiori; 3) mediante la riforma della *coemptio* e della procedura nell'elezione dei *sitonai*, dei *defensores* e dei *curatores*, riforma che attribuiva maggior in-

(¹) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 18, r. 155 – p. 19, r. 161; cfr. pp. 93-95.

(²) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 19, rr. 168 s. L'asindeto δικαίως ἀδίκως, rilevato dall'Alexander e per cui vedi BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neotestamentlichen Griechisch*, 11. Aufl., Göttingen 1961, paragr. 460, pp. 168 s., prova secondo noi la precisione passionale con cui il chiliasta sceglie le sue formule quando si tratta di incriminare un personaggio; salvo che non si tratti di uno stilema riprodotto meccanicamente.

(³) Si tratta di ricerche numismatiche di R. P. Blacke, Ph. Grierson, e D. M. Metcalf (ALEXANDER, *op. cit.*, p. 96, n. 75-77).

flusso e, quindi, maggior potenza all'aristocrazia terriera. Ma il nesso tra tali misure del governo anastasiano e l'asserito danneggiamento delle classi inferiori è così dubbio, che l'Alexander conclude con un'osservazione molto prudente: ' Se furono tali misure ... a suggerire il giudizio della Sibilla sulla politica interna di Anastasio, essa allora esprime il punto di vista politico del partito dei Verdi e non dà una valutazione equilibrata ed oggettiva del tentativo dell'imperatore di consolidare l'economia bizantina ' (1).

Per quanto cauta, questa osservazione è carica di implicazioni storiche, la cui discussione ci porterebbe troppo lontano; perciò rimandiamo agli studi citati dallo stesso Alexander nella pagina che abbiamo riassunto.

La seconda accusa, secondo cui Anastasio I avrebbe ' rovinato ' molti cittadini ricorrendo a tutti i mezzi, non è stata presa esplicitamente in considerazione dall'Alexander; ma vedremo che essa lo meritava.

Lo studio della politica interna di Anastasio ci offre due categorie di dati, che, a motivo della loro contraddittorietà, respingono od appoggiano le due accuse della Sibilla senza restrizioni. La prima categoria, accennata anche dall'Alexander (2), si oppone al giudizio negativo della Sibilla e comprende riforme imperiali che un suddito di Anastasio I, come il nostro chiliasta, solo per ignoranza affettata avrebbe potuto ignorare. Innanzi tutto ricordiamo l'abolizione del χρυσάργυρον o *auri lustralis collatio*, che era in parte una tassa sulle entrate e gravava soprattutto sulle classi lavoratrici, inclusi i mendicanti e le prostitute; tale provvedimento, che provocò esplosioni di gioia tra le popolazioni dell'impero e attirò ad Anastasio le lodi di oratori e poeti, fu preso nel 498, dunque 5-6 anni prima che il sibillista di Baalbek scrivesse la sua ' profezia ' (3). Subito dopo potremmo ricordare la riduzione delle *sportulae* (compensi da versare agli esattori delle tasse oltre

(1) ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 96-97. Alla bibliografia da lui citata se ne potrebbe — anzi dovrebbe — aggiungere altra; per es.: J. KARAYANNOPULOS, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates* (= Südosteuropäische Arbeiten, 52), München 1958; D. M. METCALF, *The Origins of the Anastasian Currency Reform*, Amsterdam 1969.

(2) ALEXANDER, *op. cit.*, p. 95.

(3) Cfr. CAPIZZI, *op. cit.*, pp. 143-145 con l'indicazione delle fonti nelle note 201-213.

alle tasse stesse) a una *siliqua* per *jugum*, e la riduzione della nota imposta detta *capitatio humana et animalium*, che gravava sui contadini (1), anche se non sia sicuro che tali riforme siano state introdotte in epoca anteriore alla redazione della nostra ' profezia '. Ma a questi e ad altri dati giuridici — come quello concernente la concessione di funerali dignitosi a *tutti* gli abitanti di Costantinopoli finanziandoli mediante una rendita fissa assegnata dallo Stato al clero di S. Sofia (2) — potremmo aggiungerne tanti altri, anche di natura archeologica, i quali dimostrano che Anastasio, con la sua saggia amministrazione delle entrate e delle spese pubbliche, coi suoi generosi donativi in caso di incursioni barbariche, terremoti e devastazioni belliche e, *last but not least*, con le sue numerose costruzioni civili e religiose, fu animato da ben altri sentimenti che di odio contro i suoi sudditi meno abbienti.

Tali dati sono stati raccolti da noi altrove e quindi ci dispensiamo dal riferirli (3); ma ricorderemo esplicitamente le lodi e la difesa fatta a favore di Anastasio I e della sua politica amministrativa ed economica da due scrittori, Giovanni Lido e Procopio di Cesarea. Il primo, impiegato di Stato sotto Anastasio e sotto Giustiniano, loda la genialità amministrativa, la perspicacia, l'equità, la diligenza, la generosità e il dominio di sé del Dicoro, arrivando a dire che era tanto buono da non rimandare nessuno, che si rivolgesse a lui, a mani vuote, e da non potersi trovare città, castello o villaggio dell'impero che non avesse usufruito dei benefici dell'imperatore; il secondo usa invece una frase famosa, che scolpisce Anastasio I come ' il più previdente ed economo di tutti gli imperatori ' (4).

I dati che appoggiano il giudizio negativo della Sibilla sono meno numerosi; ma tutt'altro che trascurabili, perché ripetono un'accusa che darebbe il fondamento psicologico alle due affermazioni della Sibilla stessa.

(1) Fonti e letteratura in ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 95-97, e in CAPIZZI, *op. cit.*, p. 142, con note 193-194, e p. 150, con nota 242.

(2) *Cod. Iust.* I, 2, 18.

(3) Vedi CAPIZZI, *op. cit.*, pp. 140-153. 188-232. 243-245.

(4) JO. LYD., *De Magistratibus*, cit., III, 47: CSHB, pp. 240-241; PROCOP., *Anecd.* 19,5: Haury, III,1, p. 120, 19-21: 'Αναστάσιος γάρ προνοητικώτατός τε ἅμα καὶ οἰκομομικώτατος πάντων αὐτοκρατόρων γενόμενος...

Due epigrammi conservati nell'*Antologia Palatina* accusano Anastasio I in termini mordaci d'essere avaro (1); la stessa accusa gli venne lanciata da alcuni strati dell'opinione pubblica proprio mentre il chiliasta scriveva l'oracolo e soprattutto nelle provincie orientali: si rimproverava l'imperatore d'aver causato l'aggressione persiana per essersi rifiutato ingiustamente di pagare al Gran Re di Persia le somme annuali pattuite nel trattato del 442 (2); una notizia di storia ecclesiastica ripete l'accusa in forma indiretta: il patriarca alessandrino Giovanni III avrebbe promesso due mila libbre d'oro ad Anastasio a patto che questi rigettasse completamente il Concilio di Calcedonia -- cosa che difatti non avvenne, almeno nella forma voluta dal patriarca (3). Infine troviamo ripetuta l'accusa in un documento ufficiale di Giustino I (4) e presso un cronista dell'inizio del secolo VII, Giovanni di Antiochia. Quest'ultimo, accusando Anastasio I di avarizia, ripete esplicitamente la seconda asserzione negativa della Sibilla, secondo cui il Dicoro avrebbe spogliato sistematicamente i cittadini dei loro beni privati.

(1) *Anthol. Palat.* XI, 270. 271: Dübner, p. 331. Si tratta, in sostanza di due pasquinate, conservateci anche dal Lido (*De Magistratibus*, III, 46: CSHB, pp. 239 s.).

(2) Se ne ha una prova — sia pure non molto apodittica -- nei primi 24 paragrafi della *Cronaca* di Giosuè Stilita, monaco dei dintorni di Edessa e che scrisse verso il 507. Egli sottolinea che le somme inviate talvolta dagli imperatori bizantini ai re persiani erano aiuti o donativi, ma non tributi; perciò, conclude il cronista implicitamente, hanno torto coloro che, credendo l'imperatore Anastasio obbligato a inviare denaro al re persiano, gli rimproverano d'averlo rifiutato a Kawad e quindi di aver provocato la guerra (Jos. Styl., *Chron.* 8. 9: Wright, p. 7); la richiesta di Kawad era, in fondo, un ricatto, perché veniva presentata ad Anastasio quando questi era impegnato nella guerra contro gli Isauri e perciò poteva temere che il suo rifiuto avrebbe determinato un'invasione persiana (*op. cit.*, 23: Wright, p. 15; cfr. un rifiuto precedente, 20: Wright, p. 13). — Naturalmente, se noi dobbiamo prendere atto dell'accusa testimoniata da Giosuè e della sua confutazione, non possiamo ignorare altri particolari del problema molto complesso; cfr. Capizzi, *L'imperatore Anastasio I*, cit., pp. 179-181.

(3) Johannes Diakrinomenos, in E. Miller, *Fragments inédits de Theodore le Lecteur et de Jean d'Egée* [leggere: Jean Diakrinomenos], in « Rev. archélogique », N.S. 26 (1873), p. 396.

(4) *Cod. Iust.* II, 7, 25: Anastasio avrebbe mostrato nel governare l'Impero una ' parca subtilitas ', che forse va interpretata come ' ingegnosità parsimoniosa ' o ' meticolosità taccagna '...

Date le convergenze espressive tra la Sibilla e il cronista di Antiochia, riproduciamo qui una sua pagina in traduzione italiana, che speriamo non troppo infedele: ' Questi (Anastasio I) volse al peggio e trasformò quasi tutto l'impero in uno Stato governato da ricchi, sia vendendo tutte le cariche sia mostrandosi accomodante verso tutti coloro che violavano le leggi. Nutrendo poi un'avidità insaziabile di denaro, fece in modo che le prefetture rimanessero vuote di personale e che la gente venisse spaventata con metodi insoliti e strani. Egli non respingeva gli attacchi dei barbari con le armi, ma prolungava la pace comprandola col denaro. Oltre a ciò, intrigava per conoscere per filo e per segno i beni delle persone defunte con l'intenzione di fare a tutti il dono della povertà pubblica (κοινὴν ἅπασι δωρούμενος τὴν πενίαν). Infatti, a coloro a cui toglieva i beni, subito dopo li distribuiva loro come se esercitasse un atto di pietà religiosa (μετ' ὀλίγον διεδίδου τῷ τῆς εὐσεβείας τρόπῳ); e alle città, a cui spogliava nudi i cittadini, rinnovava gli edifici... ' (1).

Il senso generale di questa pagina ci sembra chiaro e calza a capello col giudizio suaccennato della Sibilla. Anche se volessimo tener presente la difesa di Anastasio I ad opera del Lido, che attribuisce certi inconvenienti del governo anastasiano a qualche suo ministro (2), noi non potremmo sottovalutare questa testimonianza di Giovanni di Antiochia, la cui serietà nell'utilizzare le fonti di prima mano si rivela anche nel sèguito della pagina che noi abbiamo interrotto: egli muove altre accuse al governo di Anastasio I specificando esattamente uomini e cose (3).

(1) JOH. ANTIOCHENUS, in *Frag. Histor. Graecorum*, IV, p. 621 -- *Excerpta Constantini Porphyrogeniti de virtutibus et vitiis*, ed. Büttner-Wobst et Roos, Berolini 1906-10, I, p. 205, 5 ss. = SUIDA, *Lexicon*, s.v. Adler, I, 187.

(2) *De Magistratibus*, cit., III, 46.49-51: CSHB, pp. 239. 242-244. Il Lido critica soprattutto Marino, prefetto del pretorio e braccio destro di Anastasio nelle faccende amministrative e finanziarie. — È poi interessante che questo scrittore d'epoca giustinianea lanci contro Zenone la stessa accusa che Giovanni di Antiochia lancerà contro Anastasio: per pavidità allontanava le guerre col denaro e, temendo le guerre anche in pittura (μηδὲ ἐν εἰκόσι μάχην ὑπομένων ὁρᾶν), costringeva il prefetto del pretorio a mercanteggiare continuamente la pace (*op. cit.* III, 45: CSHB, p. 238, 6-12).

(3) L'accusa più importante si appunta contro il malgoverno subito dai libici e dagli egiziani per colpa diretta di Marino, che favoriva inde-

A nostro avviso, ciò significa che il confronto dei dati positivi e negativi sulla politica interna di Anastasio I sollecita uno studio esauriente, che ancora non è stato fatto.

Un terzo fascio di luce sinistra vien proiettato sul nostro imperatore dall'unico accenno dedicato dal nostro chiliasta, evidentemente calcedoniano, alla politica religiosa del Dicoro: ' e deporrà coloro che manterranno la religione: καὶ καθελεῖ τοὺς τηροῦντας θεοσέβειαν '. Le incertezze tormentose della tradizione mss. di questo passo sono state ben rilevate dall'Alexander. La lezione da lui accettata gli è stata suggerita dal noto ellenista di Michigan, prof. Herbert C. Youtie. Anche noi siamo dell'opinione che essa sia ben fondata, mentre riteniamo indubbia l'interpretazione dell'Alexander, secondo cui il chiliasta qui si riferisce alla deposizione di Eufemio, patriarca di Costantinopoli, avvenuta, probabilmente, nel 496 (1).

I lettori non familiari con la storia del regno anastasiano giudicheranno forse la frase della Sibilla come una generalizzazione sbrigativa, spiegabile soltanto nel contesto stilistico del genere apocalittico. Ma non è così. In questo caso la ' profezia ' della Sibilla fu molto più profetica di quanto il sibillista di Baalbek forse non poteva prevedere. Le altre fonti ci informano abbondantemente sul fatto che Anastasio I, spinto dalla sua ideologia politica e — forse di più ancora — dai suoi sentimenti anticalcedoniani e monofisitici, non solo non intraprese mai seriamente il tentativo di far cessare lo scisma acaciano che scindeva ecclesiasticamente Bisanzio da Roma, ma, almeno per vari anni, assecondò il fanatismo monofisitico di uomini come Severo di Antiochia e Filosseno di Mabbog. Una delle conseguenze più vistose di tale politica fu un'ondata di deposizioni che sconvolse la Chiesa nei territori dell'impero. Nel 511 venne deposto Macedonio, successore di Eufemio sul trono patriarcale di Costantinopoli, e venne sostituito con un certo Timoteo, uomo di dubbia reputazione morale; nel novembre del 512 Anastasio fece deporre Flaviano II

---

bitamente un suo nipote più vampiro che governatore, e di Anastasio che lasciava strafare al suo ministro. Cfr. Capizzi, *op. cit.*, 31-33. 119 s. 147 s.

(1) Alexander, *op. cit.*, pp. 19. 37. 104-105. Su Eufemio rimandiamo pure a Capizzi, *op. cit.*, pp. 69 s. 72 s. 77 s. 103 s. 110-113, etc.

di Antiochia per sostituirlo con Severo; nel 516 depose Elia di Gerusalemme facendogli succedere un certo Giovanni, che, di lì a qualche mese, venne imprigionato e corse il rischio di essere deposto anche lui; nello stesso anno 516 il Dicoro fece deporre e condurre in carcere a Costantinopoli un bel gruppo di vescovi illirici. Il motivo reale di tali deposizioni, seguite infallibilmente o dall'esilio o dalla prigione, era proprio quello indicato vagamente e polemicamente al tempo stesso dalla Sibilla: ' mantenere la religione'; cioè i gerarchi deposti difendevano con fermezza i decreti dogmatici del Concilio di Calcedonia (451), anche se, com'era il caso di Eufemio, Macedonio, Flaviano, Elia e Giovanni, accettavano l'*Henoticon* di Zenone e, quindi, si staccavano dalla comunione di Roma, che lo respingeva risolutamente (1).

5. La guerra persiano-bizantina del 502-505/6 è oggetto di uno sguardo fuggevole e sconsolato: come dato a malincuore. Il periodo che lo ritrae è costituito da due proposizioni soltanto e si chiude coll'immagine macabra e davvero apocalittica di una spada persiana (μαχαίρα) imbrattata di sangue ' romano '; e non pare che il chiliasta siro se ne compiaccia; anzi non sarebbe impossibile cogliere dalle sue parole una sfumatura di patriottismo ' romano ', cioè bizantino.

È fuor di dubbio che il sibillista abbia scritto proprio durante tale guerra, come abbiamo accennato all'inizio del presente lavoro; e il fatto che egli parli soltanto dei rovesci patiti dagli eserciti bizantini nella prima fase di essa (502-503) ha indotto l'Alexander a concludere logicamente che l'oracolo sia stato compilato negli anni 503-504. Infatti solo nel 504-505 le sorti della guerra volsero a favore dei bizantini, tanto che già nel 505 i rappresentanti del Gran Re accettarono un armistizio, il quale nel 506 fu

(1) Per questi fatti ci limitiamo a citare: Kulakovskii, *op. cit.*, 494-508; Bury, *op. cit.*, pp. 436-441; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, II (Tübingen 1933), pp. 10-149; E. Stein, *op. cit.*, pp. 157-192; P. Charanis, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First (491-518)*, Madison/Wisconsin 1939; R. Haacke, *Die kaiserliche Politik in den Auseinadersetzungen um Chalkedon (451-553)*, in *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. A. Grillmeier und H. Bacht, II (Würzburg 1953), pp. 124-141; Capizzi, *op. cit.*, pp. 100-137.

trasformato in trattato di pace e venne firmato da Anastasio I e da Kawad I (1).

La Sibilla tace i particolari della guerra persiano-bizantina; non accenna alle cause di essa e neppure ai motivi delle sconfitte militari dei bizantini. Tale silenzio può attribuirsi allo stile apocalittico, al quale va pure attribuita l'esagerazione con cui la Sibilla descrive gli effetti delle disfatte bizantine. Non furono distrutte *le* città, ma solo *alcune* città della vecchia Diocesi d'Oriente, cioè: Teodosiopoli o Resaina nella provincia Euphratensis, Martiropoli nell'Armenia, Amida nella Mesopotamia, Charrae nell'Oshroene, ed altre città di minor conto. Edessa, ad esempio, e Costantina vennero minacciate da Kawad, ma rimasero illese (2). Inoltre, abbiamo tradotto μετὰ τοῦ πλήθους τῶν στρατιωτῶν τῆς Ῥωμανίας: ' con la maggior parte degli eserciti dell'impero romano '; conforme all'Alexander avremmo potuto tradurre ' con le moltitudini dei soldati dell'impero romano ' (3). Ma, nell'un caso e nell'altro, l'esagerazione è evidente. Le altre fonti ci permettono di accertare che la guerra fece più vittime tra i civili che tra i militari bizantini (4); ora, se volessimo far salire il numero dei soldati caduti a 15-20 mila — cosa non suggerita, a quanto pare, da nessuna fonte — una tale cifra non rappresenterebbe né ' la maggior parte ' né ' le moltitudini ' rispetto alle forze armate bizantine sotto Anastasio I; prova ne siano gli eserciti poderosi messi in campo da Anastasio e dal suo generale ribelle Vitaliano durante le guerre civili del 513-515 (5).

(1) Alexander, *op. cit.*, pp. 42. 91.

(2) Cfr. Capizzi, *op. cit.*, pp. 181-184.

(3) *Op. cit.*, p. 28: ' with the moltitudes of the soldiers of the Roman Empire '.

(4) Questa è l'impressione che si ricava dalla cronaca di Giosuè Stilita, ma soprattutto dalla sua notizia, probabilmente verosimile, secondo cui ad Amida, la città bizantina che ebbe a soffrire di più della guerra, furono massacrati oltre 80.000 cittadini, mentre i persiani perdettero durante l'assedio più di 50.000 soldati (*Chron.* 53: Wright, pp. 41-43). In nessun punto egli od altri cronisti o storici segnalano perdite analoghe tra le file dell'esercito bizantino.

(5) L'affermazione ci viene suggerita dal fatto che il numero dei soldati spediti da Anastasio al fronte nella primavera e nell'autunno del 503 non superò i 17.000 secondo Marcellino Conte (*Chron.* ad annum 503: ed. Mommsen in MGH, *Auctt. antt.* XI, 1894, p. 96, 8-13), mentre Giosuè

6. La durata del regno di Anastasio I, indicata dalla Sibilla, è senz'altro falsa. Il Dicoro non regnò *trentun anni*, ma esattamente 27 anni, 2 mesi e 29 giorni, come si ricava calcolando dal giorno della sua ascesa al trono (11 aprile 491) fino al giorno della sua morte (notte tra il 9 e il 10 luglio del 518) (1). L'Alexander ha osservato che la datazione riferita dal testo attuale dell'oracolo, presenta tali caratteristiche critico-testuali da indurre a credere che essa risalga allo scrittore di Baalbek (2). Bisogna dire subito però che, se il nostro chiliasta fu il primo a prolungare il regno di Anastasio (sbagliando, del resto, solo di tre anni, nove mesi e un giorno) non fu certo l'ultimo. Altri, pur avendo scritto dopo la morte di Anastasio I e potendo conoscerne la data precisa, arrotondarono gli anni del suo regno in 28 o li fecero ammontare a 29 (3). In questa gara di generosità cronologica non riuscirono a superare il nostro sibillista forse solo perché non ebbero, come lui, il grande vantaggio dell'ispirazione profetica.

* * *

Alla fine della nostra analisi e delle nostre riflessioni sul testo della Sibilla Tiburtina relativo ad Anastasio I, non abbiamo molto da dire o da sintetizzare. Tutto sommato, il nuovo testo ci presenta un abbozzo che avrebbe bisogno d'essere sgrossato a lungo per riconoscervi il vero Anastasio; ma ci parrebbe ingiusto

Stilita parla di 52.000 uomini (*Chron.* 54: Wright, p. 44) sotto il comando di Areobindo, *magister militum per Orientem*, e dei due *magistri militum praesentales* Patrizio ed Ipazio, prima ancora, cioè, che Ipazio venisse richiamato a Costantinopoli e che al fronte venisse mandato come capo supremo il *magister officiorum* Celere (Marcell. Comes, *l.cit.*; Jos. Styl. *Chron.* 64: Wright, p. 54). Che la cifra dello Stilita sia esagerata si può dedurre dal particolare che Marcellino fa partire Celere per l'Oriente con 2000 soldati soltanto, e lo Stilita invece lo fa accompagnare da ' un grande esercito '. — Sulle rivolte di Vitaliano, cfr. Stein, *op. cit.*, pp. 178-185.

(1) La durata precisa del regno di Anastasio è indicata da Marcell. Comes, *Chron.* ad annum 518: Mommsen, p. 100; per altre fonti vedi Capizzi, *op. cit.*, p. 72, n. 7; pp. 259-261.

(2) *Op. cit.*, p. 19, nell'apparato critico.

(3) Si tratta generalmente di fonti medievali latine, come le cronache di Beda, di Ekkehard, e gli *Annales Mellicenses*, gli *Annales Lobiensens*, gli *Annales Lundenses*, etc.; cfr. Capizzi, *op. cit.*, p. 260, note 15 s.

vedere in tale abbozzo l'inizio di una caricatura o di una deformazione tendenziosa.

Certo non si può negare che l'opera politica del Dicoro viene vista con occhio ostile o, almeno, poco sereno. Bisogna attribuire alla qualità provinciale del chiliasta il fatto che egli, pur essendo calcedoniano e sensibile ai problemi economici ed amministrativi, sia duro nel giudicare la politica di Anastasio e indulgente nel giudicar quella di Zenone? Si deve attribuire pure a tale circostanza il fatto che il chiliasta passi sotto silenzio la vittoria decisiva di Anastasio I sugli Isauri, vittoria conseguita dopo circa sette anni di guerra logorante (491-98) e in una zona non troppo lontana da Baalbek? (1)

Questi ed altri interrogativi analoghi forse potrebbero venir chiariti se l'epoca anastasiana fosse studiata con la stessa intensità di altre epoche della storia bizantina.

CARMELO CAPIZZI S.J.

(1) Cfr. STEIN, *op. cit.*, pp. 81-84; CAPIZZI, *op. cit.*, pp. 89-100.

Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs

(Archimandrit Charkianakis und A. Stavrovskij)

Orthodoxe Kritiken an der Ekklesiologie Chomjakovs (*) sind eher eine Seltenheit. Dies könnte in Anbetracht der Wichtigkeit dieser Lehre für die Selbstbestimmung der Orthodoxie verwundern. Eine solche Kritik wurde im Jahre 1956 vom griechisch-orthodoxen Priester und Theologen J. S. Romanides veröffentlicht (1). Neuerdings haben sich zwei weitere Autoren eingehend mit diesem Thema beschäftigt, Archimandrit Stylianos St. Charkianakis von der berühmten Μονὴ Βλατάδων in Thessaloniki und ein russisch-orthodoxer Laientheologe, Alexis Stawrowsky (2), deren Standpunkt hier im einzelnen dargelegt werden soll.

I.

Charkianakis hat im Jahre 1965 seine an der Theologischen Fakultät der Universität Athen vorgelegte Doktordissertation

(*) Über die Ekklesiologie Chomjakovs siehe u.a.: A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavofile.* I: *Les hommes*; II. *Les doctrines* (= *Unam Sanctam*, 5 und 6), Paris 1939 (rezensiert in *Or. Chr. Per.* 5 (1939), S. 530-533); P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIXe siècle: Alexis Stépanovitch Khomiakov* (= *Orientalia Christiana Analecta* 127), Rom 1940; ferner die Studien von PLANK (siehe u. S. 412, Anm. 2) und SUTTNER (siehe S. 424, Anm. 2) und die unten (S. 423-424, Anm. 4 und S. 415, Anm. 6) angegebenen Artikel in *Or. Chr. Per.*

(1) Rev. John. S. ROMANIDES, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov* (1804-1860), *The Greek Orthodox Theological Review*, II,1 (1956), S. 57-73.

(2) Archimandrit Stylianos St. CHARKIANAKIS, *Περὶ τὸ ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ θεολογίᾳ* (Doktordissertation der Theolo-

« Über die Unfehlbarkeit der Kirche in der orthodoxen Theologie » herausgegeben (1).

Nach zwei einführenden Kapiteln über den Begriff der Unfehlbarkeit in theologiegeschichtlicher Hinsicht und über die Ekklesiologie im allgemeinen, über Träger und Organ der kirchlichen Unfehlbarkeit sucht Charkianakis zwei vom orthodoxen Standpunkt aus falsche extreme Auffassungen zu widerlegen, die römisch-katholische und die Chomjakovs. Uns interessiert hier vordringlich nur das, was der Autor zu Chomjakovs Ekklesiologie vorträgt, da kritische Studien zu dieser Lehre, die auch in der griechischen Theologie immer weitere Kreise zieht, von griechisch-orthodoxer Seite kaum vorliegen (2) und Charkianakis das Verdienst hat, sich mit diesem Problem als griechischer Theologe erstmals gründlich beschäftigt zu haben.

In seiner Einleitung weist Charkianakis darauf hin, daß in nicht-orthodoxen Kreisen durch die unter dem Namen Sobornost' bekannte Theorie des Russen Aleksij Stepanovič Chomjakov (1804-1860) eine ernste Verwirrung angerichtet worden sei, als ob — da diese Theorie sehr viele Anhänger, besonders in der slavischen Welt, gefunden hat — mit Chomjakov eine neue Periode der orthodoxen Ekklesiologie begonnen habe (3). Er berichtet, daß einige neuere orthodoxe Theologen unumwunden erklären, die orthodoxe Kirche sei eine « demokratische Kirche », während andere behaupten, der Charakter dieser Kirche sei « hierarchisch ». So komme es, daß viele nicht-orthodoxe Theologen glauben, über dieses grundlegende Thema gebe es keine einheitliche orthodoxe theologische Auffassung, sondern vielmehr zwei scharf einander entgegenstehende Schulen: die protestantisierende (in ihrer radikaleren Form gewöhnlich Chomjakov zugeschrieben) und die

gischen Fakultät der Universität Athen), Athen 1965, 169 Seiten. Alexis Stawrowsky, *Essai de Théologie Irénique, L'Orthodoxie et le Catholicisme*, Madrid 1966, 267 Seiten.

(1) Siehe die vorhergehende Anmerkung.

(2) Gegen Chomjakov schrieben in den Jahren 1930-31 Dyobuniotes und Trempelas in der Zeitschrift 'Εκκλησία, unter dem Titel *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ 'Ορθοδόξῳ 'Εκκλησίᾳ*; und Trempelas außerdem in *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ 'Εκκλησίᾳ, Τὸ βασιλικὸν ἱεράτευμα*, Athen 1957, S. 129-138; und in *Θεωρίαι ἀπαράδεκτοι περὶ τὴν Unam Sanctam*, *'Εκκλησία* 41 (1964), Num. 13, S. 353, Kol. 1-2.

(3) Charkianakis, S. 7 mit Anm. 1.

« römisch-katholisierende » ([1]) (als deren Hauptvertreter von vielen Chr. Andrutsos angesehen wird) ([2]). Charkianakis entgegnet, die Kirche sei weder « demokratisch » noch « hierarchisch », sondern werde vielmehr charakterisiert als « hierarchische Demokratie » ([3]). Im gleichen Sinne unterscheide I. Karmiris zwischen « hierarchisch » und « hierokratisch »; diese letzte Bezeichnung komme der Kirche nicht zu ([4]). In der Begriffsvermengung von « demokratisch » und « hierarchisch » sieht Charkianakis den verhängnisvollen falschen Ansatzpunkt der Ekklesiologie Chomjakovs ([5]).

Der neueren orthodoxen, besonders slavischen Theologie wirft Charkianakis vor, wesentlich Sakramente und Wort, die doch beide nur den einen göttlichen Willen ausdrücken, voneinander zu scheiden: nach Chomjakov und Erzpriester Sergij Bulgakov verwalten allein die Kleriker die Sakramente, während sie in Fragen der Lehre und des Dogmas keinerlei besondere Authentizität besitzen, wodurch deutlich Klerus und Laien gleichgeschaltet werden ([6]).

In einem Abschnitt über das Bewußtsein der Kirche ([7]) fragt Charkianakis, wo die Stimme der Kirche zu hören sei, ob im unbestimmten kirchlichen Bewußtsein oder vielmehr bei den Aposteln und Vätern ([8]). Er scheint auf Chomjakov anzuspielen — den russische Theologen wie einen Kirchenlehrer verehren und ihn so benennen —, wo er den Titel « Kirchenvater » im eigentlichen Sinne nur von Klerikern, insbesondere von Bischöfen versteht ([9]). Ausdrücklich weist er unter Nennung Chomjakovs ein kirchliches Bewußtsein zurück im Sinne einer unkontrollierbaren Entwicklung oder einer Definition ohne kanonisches Organ; denn ohne dies bliebe bezüglich der endgültigen Entscheidungen der Kirche eine stete Unsicherheit, für alle Gläubigen zusammen wie für jeden einzelnen; ohne dies würde auch die Hierarchie ihren

([1]) Griechisch: « ἡ ρωμαιοκαθολικίζουσα ».
([2]) Charkianakis, S. 40.
([3]) Griechisch: « ἱεραρχικὴ δημοκρατία ».
([4]) Charkianakis, ebenda.
([5]) S. 41.
([6]) S. 50.
([7]) S. 69-74.
([8]) S. 71.
([9]) S. 72.

Charakter verlieren, durch den sie sich als Orthodoxie von der Heterodoxie unterscheidet (1).

Sowohl gegen Chomjakov wie gegen die römisch-katholischen Theologen erhebt Charkianakis den Vorwurf, nicht gehörig zwischen « Träger » und « Organ » der Unfehlbarkeit zu unterscheiden (2). Auch weist er die von katholischen Theologen angewandte Unterscheidung zwischen « aktiver » und « passiver » Unfehlbarkeit zurück, die — das geben wir zu — einseitig ist, die ihm unannehmbar vorkommt, weil er sie mißversteht und verabsolutiert (3). Er schreibt: « Aus der Praxis der Kirche gerade bezüglich der speziellen theologischen Ausbildung geht hervor, daß man, insofern es bei uns von jeher Laientheologen als Lehrer gegeben hat und sie noch gibt, die die Generationen von Hirten der Kirche erziehen (4), am wenigsten bei uns von passiver Teilnahme des Laienelements an der unfehlbaren Verkündigung der Wahrheit des Evangeliums reden kann » (5). Bemerken wir nebenbei, daß Chomjakov nicht in dem Sinne, den Charkianakis hier im Auge hat, Laientheologe war, sondern als Autodidakt ohne akademische theologische Studien oder Grade.

Die Unterscheidung der katholischen Theologen, um die es hier geht, bedeutet nichts anderes als was Charkianakis selbst wiederholt unterstreicht: das von Christus eingesetzte « aktive » Lehramt, das in den Bischöfen fortlebt, bzw. das « passive » Sich-Orientieren an diesem Lehramt (6). Keineswegs bedeutet diese Unterscheidung, daß nur die Bischöfe aktiv tätig seien bei Ausübung des Lehramtes, Laien aber tatsächlich in der Kirche nicht lehren dürften oder sich dabei nur passiv verhielten. Die vom Papst neulich den Kirchenlehrern eingereihten Frauen, Theresia von Avila und Katharina von Siena, haben schon zu Lebzeiten und nach dem Tode durch ihre Schriften seit Jahrhunderten eine außerordentlich aktive Lehrtätigkeit in der katholischen Kirche entfaltet, obschon sie als Frauen nicht Vertreterinnen des kirchlichen Lehram-

(1) S. 74.
(2) S. 74-75.
(3) S. 83.
(4) Griechisch: « γαλουχοῦντες », eigentlich: « stillen », « säugen », « die Milch geben ».
(5) S. 84.
(6) S. 76; 84; u.a.

tes waren. Übrigens hat es auch in der katholischen Kirche stets Laientheologen gegeben, wenn auch kaum unter den akademischen Theologieprofessoren; was aber in Zukunft anders werden könnte.

Zu Beginn des dritten Kapitels, in dem Charkianakis die beiden nach seiner Meinung extremen Ansichten miteinander vergleicht, schwächt er ab, was er zuvor über den falschen Ansatzpunkt der Chomjakovschen Ekklesiologie gesagt hat und am Schluß seiner Dissertation sagen wird (1). Er will die beiden extremen Ansichten nur aus methodologischen Gründen zusammen behandeln, nicht aber hieraus die Schlußfolgerung zulassen, daß es sich in beiden Fällen um eine gleichschwerwiegende falsche Meinung (2) handle, « weil die Ansicht Chomjakovs einen in der Hauptsache orthodoxen Ausgangspunkt hat und sozusagen akademisch von einigen Theologen einer bestimmten theologischen und philosophischen Richtung dargelegt wurde und so unermeßlich hinter der römischen falschen Meinung zurücksteht, die amtlich von der Kirche des Westens auf einer Synode dargelegt wurde und ein charakteristisches Dogma dieser Kirche bildet » (3).

Bevor Charkianakis an die Darlegung und Beurteilung der Lehre Chomjakovs herangeht, stellt er ihn in seinen geschichtlichen Rahmen (4). Dann aber faßt er gleich eins der zentralsten Themen an, das der Sobornost '.

Unter dem Untertitel « Die unglückliche Übersetzung von ' καθολική ' mit ' sobornaja ' » stellt Charkianakis zuerst fest, daß die berühmte Sobornost '-Theorie, die so viel Staub aufgewirbelt hat, als klar umrissiene Theorie (« ὡς ὅρος ») nicht von Chomjakov stammt (5). Charkianakis folgt Chomjakov in der Meinung, daß bereits die Slavenapostel Cyrill und Method das griechische Wort « καθολική » im nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis mit « sobornaja » (aus « so » und « brat' » — « zusammennehmen », « sammeln ») übersetzt hätten.

Es läßt sich jedoch nicht beweisen, daß schon in der ersten slavischen Übersetzung des Symbolums « sobornaja » statt « καθολική » gebraucht wurde. Nach dem Befund der Handschriften taucht vielmehr

(1) Vgl. S. 41.
(2) Griechisch: « ἰσοβαρὲς κακοδοξία».
(3) CHARKIANAKIS, S. 92.
(4) S. 128-131.
(5) S. 131.

« sobornaja » erst (ein paar Jahrhunderte) später auf, was merkwürdigerweise Charkianakis, gestützt auf A. Gezen, gleich nachher selber anmerkt (1); wobei nicht recht verständlich wird, warum er, wenn die Slavenapostel die erste Übersetzung des Symbolums hergestellt haben und darin zu lesen war « kafoliceskaja », ihnen die spätere mit « sobornaja » zuschreibt. Charkianakis hat bei Plank (2), dem er weitgehend folgt, zwei Texte nicht unterschieden, einen, wo von der Geschichte der slavischen Übersetzung des Symbolums die Rede ist (3), und einen anderen, an dem Plank nur Chomjakovs Meinung wiedergibt, der irrtümlich die Slavenapostel für die Urheber des « sobornaja » hielt (4).

Diese Übersetzung — so meint Charkianakis — habe Chomjakov zum Nachdenken über das Wesen der Kirche angeregt. Daß nach Ansicht der Slavenapostel « καθολική » nicht gleichbedeutend mit « οἰκουμενική » sei und demnach nicht eigentlich auf einen geographischen oder quantitativen Kirchenbegriff hinweise, hätten sie dadurch bekundet, daß sie im Slavischen nicht ein Wort wie « vselenskij » oder « vsemirnyj » wählten (5).

Zur Erläuterung zitiert Charkianakis im Anschluß an die Übersetzung Planks einige Bemerkungen Chomjakovs über das Wort « καθολική ». Plank schreibt: « Der Ausdruck katholisch ' hat nichts zu bedeuten, weder im Französischen, noch im Deutschen, noch im Italienischen, noch in irgendeiner Sprache, mit Ausnahme des Griechischen. Um ihn verständlich zu machen, muß man ihn erklären, ihn übersetzen(6); nun aber kann der vage Ausdruck auch ganz leicht vermittels der Erklärung einen bestimmten Sinn erhalten ' » (7). Chomjakov polemisiert mit diesen Worten gegen den russischen Jesuiten Gagarin, der behauptet hatte, die slavische Übersetzung von « καθολική » mit « sobornaja » sei « unbestimmt und dunkel » (französisch: « vague et obscure ») (8). Chom-

(1) S. 132, Anm. 4.

(2) P. Bernhard Plank OESA, *Katholizität und Sobornost', Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 14), Würzburg 1960, 150 Seiten.

(3) Plank, S. 23 ff.

(4) S. 62; Charkianakis, S. 131, Anm. 1.

(5) Charkianakis, S. 131; A.-S. Khomiakoff (Chomjakov), *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey 1872, S. 397.

(6) Französisch: « retraduire », also « rück-übersetzen ».

(7) Plank, S. 62; Charkianakis, S. 131; Chomjakov, *L'Eglise latine*, S. 393.

(8) Charkianakis übersetzt « der vage Ausdruck », « l'expression vague », mit « ὁ λεπτὸς . . . ὅρος »; « λεπτός » besagt im Gegenteil « dünn », « fein ».

jakov gibt dies zu, behauptet aber, daß der Ausdruck, den Gagarin vorschlägt (1), überhaupt keinen Sinn habe. Dann folgt die zitierte Stelle.

Im Gefolge Chomjakovs nimmt Charkianakis an, für Cyrill und Method — die das Wort «sobornaja» statt griechisch «καθολική» gewählt hätten —, sei die Idee einer Versammlung (slavisch: «sobor») miteingeschlossen gewesen und es habe diesem Wort, da es von «καθ' ὅλον», nicht von «καθ' ὅλα» herkomme, der Sinn von der Einheit aller, von der freien und vollkommenen Einmütigkeit zugrundegelegen (2). Allerdings habe bereits Chomjakov die Gefahr einer solchen Definition gespürt (3). Auf die Frage, ob das griechische Wort «καθολική» durch russisch (4) «sobornoj» in der Bedeutung von «συλλογικός» oder «συνοδικός» richtig wiedergegeben werde, antwortet Charkianakis mit einem entschiedenen Nein, weil kein Grieche dies so verstehen würde: «Das Wort katholisch bedeutet an erster Stelle und hauptsächlich das absolute und unveränderliche Wesen der Kirche, die zu jeder Zeit und an jedem Ort selbe Kirche» (5).

Wenn dem aber so ist, so erhebt sich für Charkianakis die Frage, warum die Slavenapostel «καθολική» mit «sobornoj» wiedergegeben haben. Charkianakis antwortet: «Chomjakov glaubte unerschütterlich, daß auch im Falle, da das Wort 'sobornoj' im rein etymologischen Sinne genommen würde, es abermals mittelbar mit dem griechischen Wort «καθολική» begriffsverwandt wäre (6). Dann führt er die Worte Chomjakovs an, allerdings nach der ungenauen, mißverständlichen Übersetzung Planks, der schreibt: «Aber das Wort sobornoï wird in einem anderen Sinne gebraucht. Es besagt synodal, kathedral und selbst öffentlich. Das geben wir zu; aber hat das Wort katholisch nicht auch im Griechischen einen anderen Sinn als den, den ihm das Symbolum gibt?» (7).

Um zu verstehen, was Chomjakov sagen will, müssen wir abermals beachten, daß er gegen Gagarin polemisiert. Im Anschluß an das oben angeführte Zitat (8) schreibt Chomjakov: «Mais le mot *sobornoï* s'emploie dans d'autres sens. Il veut dire synodal, cathédral et même pu-

(1) Wohl «kafolikija».

(2) CHARKIANAKIS, S. 131-132; PLANK, S. 63; CHOMJAKOV, a.a.O., S. 398.

(3) CHARKIANAKIS, S. 131.

(4) So im Text bei Charkianakis; besser: «slavisch».

(5) CHARKIANAKIS, S. 132.

(6) Ebenda.

(7) PLANK, S. 64; CHARKIANAKIS, S. 132.

(8) Oben, S. 412: Zitat zu Anm. 7.

blic ' (1). Admettons; mais en grec le mot catholique n'a d'autre sens que celui que lui donne le Symbole? » (2).

Der erste Teil dieses Zitats — von « Mais » bis « public » — ist ein Einwurf Gagarins. Gagarin sagt nicht: « in einem anderen Sinne », sondern in der Mehrzahl: « in anderen Bedeutungen ». Außerdem hätte Plank übersetzen müssen: « Aber hat im Griechischen das Wort katholisch keinen anderen Sinn als den, den ihm das Symbolum gibt? ». Mit anderen Worten: es hat auch noch wenigstens e i n e n anderen Sinn als den des Symbolums. Chomjakov stellt in Frage, ob das griechische Wort « καθολική » nur den im Symbolum gemeinten Sinn habe. Nach Plank aber gibt Chomjakov mit seiner Frage zu verstehen, daß das Wort « καθολική » einen anderen Sinn habe als den, der ihm — also fälschlich! — im Symbolum zuerteilt werde. Charkianakis hat wohl gemerkt, daß in Planks Übersetzung etwas nicht stimmt; er nimmt daher am Plankschen Text eine leichte Korrektur vor, indem er « ἀκόμη » hinzufügt: « Δὲν ἔχει ὅμως ἡ λέξις καθολική, καὶ εἰς τὰ Ἑλληνικὰ ἀκόμη, ἓν νόημα διάφορον. . . ; » (3); deutsch: « Aber hat nicht das Wort katholisch auch im Griechischen noch einen anderen Sinn als den, den ihm das Symbolum gibt? ». Mit Recht weist Charkianakis vom Standpunkt der griechischen Forschung eine solche vermeintliche Ansicht Chomjakovs als ungerechtfertigt und gesucht zurück: Für den unvoreingenommenen Forscher ist eine Begriffsverwandtschaft von « καθολική » und « συνοδική » ausgeschlossen. Damit aber taucht erneut die Frage auf, warum Cyrill und Method mit « sobornaja » übersetzt haben.

Immer unter der Voraussetzung, daß Cyrill und Method die Urheber des « sobornaja » seien, legt dann Charkianakis seine Hypothese vor: Die Slavenapostel haben die sich ihnen wunderbar bietende günstige Gelegenheit benutzt (4), den neubekehrten slavischen Stämmen « als Gegengewicht zum westlichen Zentralismus den richtigen Begriff von der Verfassung der Kirche » vorzulegen, « d.h. der synodalen, insofern die synodale Idee innerlich auch zum Wort 'Εκκλησία gehört » (5). Darin liegt aber — so meint Charkianakis — keine Fälschung, da die Übersetzung durchaus den Tatsachen entspricht, obschon sie rein sprachlich das « καθολική » in etwa mindert (6). Das Wort « sobornaja » habe einen

(1) Dieses Anführungszeichen nach « public »(') ist im französischen Text Chomjakovs ausgefallen.

(2) Chomjakov, S. 393.

(3) Charkianakis, S. 132.

(4) S. Bulgakov sprach hier vom Wirken der göttlichen Vorsehung. Siehe Charkianakis, S. 133, Anm. 1.

(5) Charkianakis, S. 132-133.

(6) Griechisch: « πτωχεύει », eigentlich « verarmt ».

rein liturgischen Sinn, das Wort « καθολική » bezeichne hauptsächlich die ethisch-ontologische Eigenschaft des Wesens der Kirche. Chomjakov aber habe die Abweichung von der Hauptbedeutung zur vollen Fälschung (« εἰς πλήρη παραποίησιν ») gemacht, « da er ' sobornaja ' nicht im Sinne von ' συνοδική ' nahm, sondern im Sinne von ' allen Gläubigen gemäß ' (' κατὰ πάντας τοὺς πιστούς '), was unverständlich ist, weil sicherlich auch die Irrgläubigen überall sein dürften (' θὰ ὑπάρχωσι') (1). Zur weiteren Erklärung dieser seiner Behauptung stellt Charkianakis die Frage: « Wollten wir rein theoretisch voraussetzen, daß auf der Erde nur ein einziges Glied der Kirche bliebe, könnten wir dann leugnen, daß dieses Glied den Glauben der katholischen Kirche verträte? » (2). Nach Charkianakis könnte Chomjakov dies nicht anerkennen, da « katholische Kirche » nach ihm « allen Gläubigen gemäß » bedeutet, nicht aber « ihrer eigenen absoluten Beschaffenheit gemäß » (3). Durch dieses verhängnisvolle Mißverständnis des Wortes « καθολική » sei Chomjakov zur Nivellierung aller Glieder im Leibe der Kirche gekommen, während heute sogar protestantische Theologen Kirche und religiösen Demokratismus als Gegensätze betrachten. Um aber eine solche Gleichschaltung zu rechtfertigen, mußte Chomjakov sich schließlich auf den Boden der unsichtbaren Kirche flüchten (4).

Bei Charkianakis folgt eine kurze Darlegung der Chomjakovschen Lehre über die Kirche, die Hierarchie und die Sakramente(5). Zum Begriff Chomjakovs von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche bemerkt Charkianakis, daß die sichtbare Kirche derart passiv dargestellt wird, daß damit kaum vereinbar sei, was Christus an Binde- und Lösegewalt den « kanonischen Organen » der Kirche für ihre geschichtliche Periode übertragen hat. Er fragt, ob dadurch nicht zu guter Letzt wie im Protestantismus die Autorität in der sichtbaren Kirche durch den ausschließlich handelnden persönlich-individuellen Faktor ersetzt werde (6). Sehr gut hat

(1) Charkianakis, S. 133.
(2) Ebenda.
(3) Ebenda.
(4) Ebenda.
(5) S. 133-138.
(6) S. 135. — Vgl. *Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik, Orientalia Christiana Periodica*, 34 (1968), S. 360-411; 369 ff.

Charkianakis beobachtet, daß bei Chomjakov die Grenzen der Kirche fließend und unbestimmt bleiben, weil die sichtbare Kirche für ihn keine konkrete empirische Größe bildet, sondern als Gott selbst und die unsichtbare Gnade der Geheimnisse betrachtet wird (1). Chomjakov hat Charkianakis zufolge eine zu ethische Schau des Christentums und eine betont mystische Veranlagung, die zwar für die christliche Ethik positiv zu werten sei, aber nicht ohne Gefahren (2).

Die Antwort auf die Frage, wodurch sich Chomjakovs Lehre über die sichtbare und unsichtbare Kirche von der Luthers unterscheide, sucht Charkianakis in der Sakramentenlehre (3). Nach Anführung jener Stelle aus « Cerkov' odna », wo Chomjakov die sieben Sakramente aufzählt, fügt Charkianakis hinzu: « Ganz protestantisch aber fährt er fort: ' Es gibt noch viele andere Sakramente; denn jedes gute, in Glaube, Liebe und Hoffnung vollbrachte Werk wird dem Menschen durch den Gottesgeist eingegeben (4) und ruft die unsichtbare göttliche Gnade herbei ' (5).

(1) Charkianakis (S. 136, Anm. 3) verweist auf *Cerkov' odna*, 11 (genau wäre: Par. 8, S. 12). Doch hätte er auf Plank, S. 58-59, verweisen müssen, dessen Text von S. 58 er übersetzt, wie daraus hervorgeht, dass er — wie Plank — ein « einfachhin » (« ἁπλῶς ») einfügt: « Die Kirche ist nicht einfachhin die Gemeinschaft der Christgläubigen, sondern der Geist Gottes und die Gnade der Sakramente », und daraus, daß er statt « der Christen » (russisch: « christian »), wie bei Chomjakov zu lesen ist, das Planksche « der Christgläubigen » mit « τῶν εἰς Χριστὸν πιστευόντων » übersetzt. Die Hinzufügung von « einfachhin » ist bereits eine von Plank in den Text hineininterpretierte Übersetzung: Die Gemeinschaft der Christen von der Kirche ausschließen wollen, wie Chomjakov dies wörtlich tut, schien unglaublich. Dazu kommt, daß Plank das russische Wort « obščestvo » mit « Gemeinschaft », im gleich folgenden Satz aber mit « Gesellschaft » wiedergibt — was abermals eine Interpretation bedeutet—, während Charkianakis beidemal das griechische Wort « κοινωνία » gebraucht, wohl weil dieses Wort im Griechischen beide Bedeutungen nicht unterscheidet.

(2) Vgl. das gegenteilige Urteil anderer Autoren über Chomjakov als Mystiker: *Gemeinschaftsmystik*, im Artikel (siehe S. 415 Anm. 6) *Or. Chr. Per.* 34 (1968), S. 395 ff.

(3) Charkianakis, S. 137-138; Chomjakov, *Cerkov' odna, Polnoe Sobranie Sočinenij A. S. Chomjakova*, Band II, 5. Auflage, Moskau 1907, S. 13-14.

(4) Charkianakis übersetzt mit « verliehen ».

(5) Charkianakis übersetzt mit « bringt mit sich »; Chomjakov, *Cerkov' odna*, a.a.O., S. 14; Charkianakis, S. 138.

Demnach verlieren die von den Aposteln festgelegten Sakramente ihren Geheimnischarakter; und man sieht nicht, warum Chomjakov seinen Glauben an sieben Sakramente bekundet: « Wollte man etwas milder über Chomjakov urteilen, so müßte man ihm doch wenigstens schreckliche und sonderbare Widersprüche zuschreiben, die bezeugen, daß sein Gedanke nur aus der Quelle eines reinen Mystizismus schöpft und jeder wissenschaftlichen theologischen Systematisierung und Folgerichtigkeit bar ist » (1).

Auch den für die Sobornost'-Lehre Chomjakovs klassischen Text Chomjakovs (2) führt Charkianakis an und hebt hervor, daß es nach Ansicht des slavophilen Theologen in der Kirche kein äußeres und konkretes rechtmäßiges Lehrorgan gebe noch auch den Unterschied zwischen lehrender und belehrter Kirche, und daß für das rechte Lehren und Glauben in der Kirche die Heiligkeit des Lebens Voraussetzung sei (3). Nach Chomjakov « kann die Wahrheit nur dort bestehen, wo die Heiligkeit ohne Makel ist (4), d.h. in der Totalität der universellen Kirche, die die Offenbarung des göttlichen Geistes in der Menschheit ist » (5). Damit — so kommentiert Charkianakis — verschwindet von selbst die Möglichkeit des rechten Glaubens im einzeln betrachteten Glied der Kirche, weil nicht einmal die Mutter des Erlösers, sondern Gott allein heilig ohne Makel ist (6).

Bezüglich der ökumenischen Konzilien schloß Chomjakov aus der Tatsache, daß einige als ökumenisch einberufen, aber später nicht als ökumenisch anerkannt, andere aber als örtliche Konzilien einberufen und später als ökumenische betrachtet worden sind, daß die Konzilsväter von sich aus keinerlei authentische Bindegewalt besäßen, sondern daß ihre Beschlüsse nachträglich vom ganzen Leib der Kirche gebilligt werden müßten, worin allein sich der Geist Gottes endgültig äußere: « Die Gesamtkirche

(1) Charkianakis, S. 138, wo noch einige andere Widersprüche bei Chomjakov aufgezeigt werden.

(2) Chomjakov, *L'Eglise latine*, S. 62; Charkianakis, S. 139.

(3) Charkianakis, S. 139.

(4) Soweit zitiert Charkianakis, S. 139, nach Plank, S. 82.

(5) Chomjakov, *L'Eglise latine*, S. 52-53; vgl. *Cerkov' odna*, Par. 4, a.a.O., S. 6: Kein einzelner Seelsorger (« pastyr' ») und keine einzelne Gemeinde kann den ganzen Glauben bewahren oder sich als Vertreter der ganzen Heiligkeit der Kirche betrachten. Plank, S. 82.

(6) Charkianakis, S. 139-140.

nahm die Entscheidungen dieser Versammlungen an oder verwarf sie, je nachdem sie sie als übereinstimmend mit ihrem Glauben und ihrer Überlieferung oder als ihnen widersprechend fand, und nannte diejenigen aus den Konzilien ökumenisch, die sie als Ausdruck ihres inneren Gedankens anerkannte » (1).

Chomjakov bestimmt aber nicht, wer die Kirche bildet, um sich auf diese oder jene Weise nach Abhaltung einer ökumenischen Synode über ihre Entschlüsse zu äußern. Hier müßte man an erster Stelle ins Auge fassen, ob eine Synode die Stimme der ganzen kanonischen Hierarchie der Kirche wiedergibt. Sollte dies der Fall sein, dann müßte Chomjakov zugeben, daß eine solche Synode unwiderruflich in ihren Anordnungen ist und keiner weiteren Kritik bedarf, und zwar aus zwei Gründen: erstens, weil ein Irrtum der gesamten Hierarchie nicht einmal als Hypothese möglich ist, wie Chomjakov selber zugibt (2); zweitens, weil bei einer Äußerung der Hierarchie der Kirche sich die Kirche durch ihr kanonisches Organ geäußert hat, während der übrige Teil der Gläubigen, der im Gegensatz zur Äußerung der gesamten Hierarchie steht und nunmehr der Hierarchie beraubt ist, nicht als die Kirche betrachtet werden kann, die nachträglich die Möglichkeit und die Vollmacht hätte, über die Beschlüsse der Synode zu urteilen (3).

In diesem Zusammenhang legt Charkianakis die Meinung des rumänisch-orthodoxen Theologen G. Racoveanu dar (4), urteilt aber, daß dieser zu stark die inneren Kriterien betone und die äußeren als zweitrangig jeder wesentlichen Bedeutung beraube (5). Nach Racoveanu wird nämlich eine ökumenische Synode weder durch die Zahl der teilnehmenden Bischöfe bestimmt, noch durch

(1) Chomjakov, *L'Eglise latine*, S. 32; Charkianakis, S. 140; Plank, S. 69.

(2) Chomjakov schreibt: « Das Recht, den Glauben der Kirche zu erklären, kommt rechtmäßig den Bischöfen zu, aber bei Uneinigkeit der Bischöfe urteilt die Gesamtkirche in letzter Instanz. Die Einmütigkeit des Episkopates im Irrtum wäre selbst als Hypothese unhaltbar » (Chomjakov, *L'Eglise latine*, S. 283, Anm. 1); Plank, S. 68; Charkianakis, S. 141-142. Bei Charkianakis, S. 91, Anm. 1 muß es daher heißen, statt « S. 285 » S. 283, Anm. 1.

(3) Charkianakis, S. 140-141.

(4) G. Racoveanu, *Das Ökumenische Konzil aus der Sicht der rumänischen Orthodoxie, Ostkirchliche Studien* 7 (1958), S. 267-284; 281.

(5) Charkianakis, S. 141.

die Teilnahme von Bischöfen aus allen Kirchen, noch dadurch, daß auf ihr alle Kirchen vertreten sind, noch auch durch Einberufung durch den Kaiser oder Bestätigung der Dekrete durch diesen, sondern durch die Tatsache, daß ihre Beschlüsse als unfehlbar vom Episkopat der Kirche Christi anerkannt werden; Ökumenizität bedeute Unfehlbarkeit. Daher finde eine « Rezeption » nicht statt durch das gläubige Volk von Männern und Frauen, Gebildeten und Ungebildeten, Greisen und jungen Leuten — wie es im klassischen Sobornost'-Text Chomjakovs heißt —, sondern durch den Episkopat. Dies sei so, nicht weil die Bischöfe Abgesandte des « Kirchenvolkes » wären, sondern weil sie als Nachfolger der Apostel im Namen Christi und unter der Leitung des Heiligen Geistes zusammengekommen sind (1).

Chomjakov macht den Fall der Uneinigkeit des Episkopates zum Ausgangspunkt für seine Lehre über die Nichtunfehlbarkeit der ökumenischen Konzilien. Deshalb urteilt mit Recht Charkianakis: « Daß nun Chomjakov diesen speziellen Fall verallgemeinert als grundsätzlichen Weg zur Beglaubigung der Wahrheit in der Kirche, macht seine nicht zu rechtfertigende Inkonsequenz aus » (2). Sollte — so fragt Charkianakis — die Kirche im Fall der Uneinigkeit der Bischöfe eines äußeren authentischen Organs zur Definierung der Wahrheit beraubt sein? Gewiß, es ist möglich, daß sich die Mehrheit der Bischöfe im Irrtum befindet und die orthodoxe Stimme die der Minderheit ist. Dann spricht und handelt der Geist Gottes durch diese wenigen rechtmäßigen Lehrer der kirchlichen Hierarchie. Warum sollte eine demokratische Entscheidung aller Glieder der Kirche notwendig sein? Ist diese Auffassung doch protestantisch und für die Orthodoxie unannehmbar (3). Charkianakis fragt weiter: Wie soll man im Falle, daß Chomjakov recht hätte, diese Einmütigkeit aller denken? Etwa so, daß es keine Gegenstimmen mehr gibt? Läuft eine solche Forderung nicht auf ein Veto-Recht des einzelnen hinaus? Wenn nämlich nur ein einziger in der Kirche eine verschiedene Meinung hat, ist keine Einmütigkeit mehr vorhanden (4).

(1) Racoveanu, S. 281; Charkianakis, S. 141.
(2) Charkianakis, S. 142.
(3) Ebenda, S. 142 mit Anm. 3.
(4) Ebenda, S. 142-143.

Charkianakis gibt zu, daß die Annahme oder Rezeption der Bestimmungen einer Synode von seiten der Gesamtkirche nicht vollkommen belanglos ist für die Ökumenizität. Doch müsse eine solche Annahme gesehen werden als äußeres Zeugnis für die Ökumenizität, als Ergebnis der Ökumenizität und nicht als ihre Ursache (1). Hierin wird ihm der katholische Theologe recht geben. Doch liegt eine der hauptsächlichen Schwierigkeiten seiner Position und Argumentation in den folgenden Worten: « Wenn also von sich aus » — so schreibt er — « eine Synode unfehlbar ist, da die auf ihr versammelten Väter im Heiligen Geiste entscheiden, dann muß sie unbedingt notwendig dem Gewissen der Gläubigen gegenüber verpflichtend sein, wenn diese äußere Tatsache uns überzeugt, daß die Synode wirklich unfehlbar war » (2). Wie kann ich denn — so könnte man einwenden —, ohne mich im circulus vitiosus zu bewegen, d.h. vorauszusetzen, was ich beweisen will, aus der äußeren Tatsache die inneren Tatsachen erkennen, daß der Hl. Geist gesprochen hat und daß die Versammlung unfehlbar war? Ist solch eine Erkenntnis natürlicherweise möglich oder setzt sie nicht schon den Glauben voraus? Auch zeigt Charkianakis nicht, warum die eine Synode als ökumenische unfehlbar ist, eine andere aber, ohne ökumenisch zu sein, ebenfalls unfehlbar lehren kann. Es wird nicht klar, worin für ihn das eigentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen ökumenischen und örtlichen oder regionalen Synoden besteht.

Charkianakis fügt hinzu, die nachträgliche Annahme sei kein innerer Bestandteil der Ökumenizität, sondern nur eine unerläßliche Folge (3). Dies war auch die Lehre des griechischen Theologen Chr. Andrutsos (4). Ebenso lehrt der griechische Theologe P. N. Trempelas, der sich auf dieselbe Stelle bei Andrutsos beruft (5), wo gesagt wird, daß die ökumenischen Konzilien « ipso iure », aus sich, nicht infolge der Zustimmung von seiten der

(1) S. 143.

(2) Ebenda.

(3) Ebenda.

(4) Chrestos ANDRUTSOS, *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, 1. Auflage, Athen 1907, S. 290; ebenso in der 2. Auflage, Athen 1956; CHARKIANAKIS, S. 143 mit Anm. 2.

(5) TREMPELAS, *Οἱ λαϊκοὶ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ*, S. 137-138; vgl. *Or.Chr. Per.* 31 (1965), S. 281 f.; 282, Anm. 6.

Kirche («οἴκοθεν καὶ οὐχὶ ἐκ τῆς συναινέσεως τῆς Ἐκκλησίας») unfehlbar sind.

In einer Anmerkung bringt Charkianakis an diesem Texte eine Korrektur an: « Richtig würde hier Andrutsos sagen: ' nicht infolge der Zustimmung des übrigen Leibes der Kirche ' statt ' [nicht infolge der Zustimmung] (1) der Kirche '; denn sonst müßte auch hier die Bemerkung gelten, die wir zur Definition der Vatikanischen Synode über die Unfehlbarkeit des Papstes gemacht haben, wo die Unfehlbarkeit des Papstes wesentlich von der der Kirche unterschieden wird » (2). In einem anderen ekklesiologischen Zusammenhang, in der Auseinandersetzung mit der « eucharistischen Ekklesiologie », haben wir darauf hingewiesen, daß Andrutsos sich mehrerer Ausdrücke bedient, die an die Definition des Vaticanum I erinnern (3). Uns scheint jedoch, daß Andrutsos auch als orthodoxer Theologe, der die Unfehlbarkeit des Papstes nicht annimmt, richtig sagen konnte « nicht infolge der Zustimmung von seiten der Kirche », weil hier, sowohl in orthodoxer wie katholischer traditioneller Lehre einander gegenübergestellt werden: einerseits die lehramtliche Kirche (nach orthodoxer Lehre = Gemeinschaft der Bischöfe; nach katholischer Lehre = Gemeinschaft der Bischöfe mit und unter dem Papst als Nachfolger Petri) und andererseits die Gesamtkirche als hörende Kirche, zu der selbstverständlich nach orthodoxer Auffassung auch die Bischöfe, nach katholischer Lehre auch die Bischöfe und selbst der Papst gehören.

Bei Charkianakis folgt ein Paragraph über das Selbstzeugnis der ökumenischen Synoden (4). Daraus geht ganz klar hervor, daß Chomjakovs Auffassung, derzufolge die Konzilsväter in Ungewißheit die Hoffnung ausgeprochen hätten (5), daß der gesamte

(1) Die Worte in eckigen Klammern sind im Zusammenhang zu ergänzen.

(2) Charkianakis, S. 143, Anm. 1, mit Verweis auf S. 108.

(3) *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie*, *Or.Chr.Per.* 31 (1965), S. 21-52 und 277-294; 282. Vgl. oben, S. 409 mit Anm. 2.

(4) Charkianakis, S. 143-146.

(5) Chomjakov schreibt: « Des hommes imbus d'opinions erronées ont pu prendre part à des conciles œcuméniques et revenir à la vérité ou persister dans l'erreur et par là se séparer de l'Eglise: mais malgré leurs erreurs dans les dogmes les plus fondamentaux de la foi, ils ne niaient pas le droit de l'universalité ecclésiastique. Ils espéraient (ils le prétendaient au moins) définir en termes clairs et indubitables le dogme professé par l'Eglise et obtenir la grâce d'être l'expression de la foi de tous leurs frères. Tel était le but et le sens des conciles. Telle est l'idée renfermée dans l'introduction commune à toutes leurs décisions: ' Il a

Leib der Kirche ihre Entscheidungen annehmen würde, nur unter dem starken Einfluß des Sozialismus, Liberalismus und Modernismus hat formuliert werden können (1).

Wenn Chomjakovs Theorie richtig ist, existiert kein authentisches äußeres Organ des Lehramtes; und vergeblich sagt der Apostel: « Gehorcht euren Vorstehern und seid ihnen zu Willen! Sie wachen über eure Seelen und müssen einst Rechenschaft über sie geben » (Hebr. 13,17) (2). Chomjakov tastet das dreifache Amt in der Kirche an, das Priester- und Hirtenamt und macht das Lehramt unwirksam, während nach orthodoxer Theologie diese drei Ämter nicht voneinander getrennt werden können. Zugunsten der traditionellen Lehre verweist Charkianakis auch auf St. Zankov, « der sonst Chomjakov nahesteht » (3). Die Konzilsväter sprechen überdies Anatheme aus (vgl. Gal. 1,7-9); was zeigt, daß hier nicht eine « Hoffnung mit Ungewißheit » (4), « une humble espérance » (5) allein genügt. Es geht nämlich im Anathem um ein Urteil, das nicht über den leiblichen, sondern den geistlichen Tod eines aus der Gemeinschaft Ausgeschlossenen befindet (6).

Ein weiteres Ungenügen der Theorie Chomjakovs bestehe darin, daß man aus der Ungewißheit niemals herauskommt, daß ein « regressus in infinitum » entsteht: Wenn eine ökumenische Synode ein theologisches Problem nicht lösen kann, sondern der Bestätigung durch die Gesamtkirche bedarf, so braucht auch eine auf Grund der Anfechtung durch das Kirchenvolk einberufene Synode abermals eine Bestätigung durch das nämliche Kirchenvolk (7).

Schließlich stellt Charkianakis eine weitere Erwägung an, die nach seiner Meinung gegen die Rezeption spricht: Wenn man den

---

plu à l'Esprit-Saint, etc. ' Ce n'est pas une prétention orgueilleuse, mais une humble espérance confirmée ou rejetée plus tard par le consentement ou le désaveu de ' tout le peuple ecclésiastique ' ou ' de tout le corps de Christ...' » (Chomjakov, L'Eglise latine, S. 61).

(1) Charkianakis, S. 146.

(2) S. 146-147.

(3) S. 147.

(4) S. 148.

(5) Chomjakov, L'Eglise latine, S. 61; Plank. S. 69, auf den Charkianakis verweist.

(6) Charkianakis, S. 148.

(7) S. 148-149.

Begriff einer nachträglichen Bestätigung der Beschlüsse der ökumenischen Konzilien annehmen wollte, so würde eben die « Trostlosigkeit » (« τὸ δυσπαραμύθητον »), die sich im Verhältnis zwischen der Unfehlbarkeit des Papstes und der Unfehlbarkeit der ökumenischen Konzilien bemerkbar macht, auch von der Orthodoxie gelten. Doch worin — so fragen wir — soll diese Trostlosigkeit bestehen? Darauf antwortet Andrutsos, von dem der Ausdruck stammt: « weil entweder die ökumenischen Synoden von sich aus die Unfehlbarkeit besitzen, nicht aber infolge der Zustimmung des Papstes, und dann haben wir zwei verschiedene Organe der Unfehlbarkeit, oder es ist dazu die Einwilligung des Papstes erfordert, wie im wesentlichen die römische Kirche seit 1870 denkt, und dann bedeuten die ökumenischen Synoden nichts anderes als eine überflüssige Verzierung des römischen Stuhles »(1).

Charkianakis glaubt, alle seine Gründe und Schlußfolgerungen hätten gezeigt, daß der Begriff der « ἐπικύρωσις » (« Sanktion ») — der Beglaubigung, Ratifikation, Bestätigung (eines ökumenischen Konzils) — theologisch unannehmbar sei. « Die vom Standpunkt der orthodoxen Theologie einzig richtige Auffassung in dieser Frage ist der Begriff der Annahme (« τῆς ἀποδοχῆς ») als eines äußeren Beweises (« τεκμήριον ») für die Ökumenizität einer Synode, nicht aber als eines inneren ursächlichen Bestandteils (« συστατικὴ αἰτία ») (2).

Charkianakis berichtet auch von der verschiedenen Beurteilung, die Chomjakov von seiten katholischer wie orthodoxer Theologen erfahren hat, daß sehr viele, auch orthodoxe — besonders slavische — Theologen Chomjakov als besten Theoretiker der orthodoxen Theologie begrüßt haben, selbst solche, die seine Sobornost'-Theorie für unorthodox und verderblich halten. Sicher gilt Chomjakov als origineller Theologe; aber gerade die Originalität bringt stets die Gefahr des Abweichens von der Wahrheit mit sich (3). Chomjakovs Ekklesiologie ist von mehreren russischen Theologen kritisiert worden (4). Jedenfalls hat Chomjakov das

(1) Chr. Andrutsos, *Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου*, 2. Auflage, Athen 1930, S. 33; Charkianakis, S. 149.

(2) Charkianakis, S. 149.

(3) S. 149-150.

(4) Siehe darüber: *A. S. Chomjakow und das Halb-Jahrtausend-Jubiläum des Einigungskonzils von Florenz, Or. Chr. Per.* 4 (1938), S. 473-

Verdienst, besonders bei den slavischen orthodoxen Theologen die ekklesiologische Forschung angeregt zu haben (1).

Charkianakis bestätigt unter Hinweis auf Romanides die Feststellung, daß Chomjakov vom Kirchenbild eines « Leibes » und eines « Organismus » ausgeht, nicht von der Kirche als Mittelpunkt und Organ des Heiles (2). Die Einseitigkeit Chomjakovs geht auch daraus hervor, daß er aus den neueren symbolischen Texten der Orthodoxie nur eine einzige Stelle zitiert, und zwar aus dem Rundschreiben der Ostpatriarchen vom Jahre 1848 (3). Dieses Schreiben der Ostpatriarchen ist aber keineswegs antihierarchisch. Es geht darin um die Einführung von Neuerungen. Chomjakov verwechselt « verteidigen » und « amtlich lehren » (4). Als einen modernen Kritiker Chomjakovs erwähnt Charkianakis auch Trempelas (5), der, wenn auch milde, « die ernsten Übertreibungen » und die « Gleichschaltung von Klerus und Laien » in der Ekklesiologie Chomjakovs « brandmarkt » (6).

Scharf klingt das Endurteil über Chomjakovs Theorie; Charkianakis faßt es in drei Worte zusammen: reine Herrschaft des Pneumatischen, des Relativen und des Natürlichen (« πνευματοκρατία, σχετικοκρατία, φυσιοκρατία »); und das, weil er die Grenzen der beiden Sichten der Kirche, der sichtbaren und unsichtbaren, vollkommen verwischt; weil er den Gliedern der Kirche keinerlei

---

496; 486 ff.; *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, *Or.Chr.Per.* 7 (1941), S. 149-205; 189 ff.; Plank, S. 100-126.

(1) Charkianakis, S. 150.

(2) Ebenda, S. 150-151, Anm. 3, unter Hinweis auf die Studie von J. Romanides (siehe oben, S. 407, Anm. 1), auf die sich auch E. Ch. Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov* (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 20), Würzburg 1967, S. 46-47, beruft. Vgl. *Or.Chr.Per.* 34 (1968), S. 384, Anm. 1.

(3) Vgl. den ersten oben S. 423, Anm. 4, zitierten Artikel: *Or. Chr. Per.* 4 (1938), S. 475 ff.

(4) Charkianakis, S. 151 mit Anm. 4, wo er sich auf unsern Artikel vom Jahre 1938 beruft, und unsere Meinung teilt, im Gegensatz zu M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, S. 393, Anm. 1, und zu L. Müller, in seiner Rezension von Plank, *Katholizität und Sobornost'*: *Theologische Literaturzeitung*, 88 (1963), S. 918. (Vgl. auch unsere Besprechung von Plank: *Theologische Revue*, 57 (1961), S. 264-265.)

(5) Trempelas, *Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Band II, Athen 1959, S. 367. Vgl. oben S. 408, Anm. 2, und S. 420, Anm. 5.

(6) Charkianakis, S. 152.

Sicherheit über die Richtigkeit ihres Glaubens läßt, insofern keine sichtbare Größe ihnen eine solche Festigkeit gewährt; weil Begriffe der physischen Ordnung, wie die Tugend im allgemeinen (wie Liebe, Gerechtigkeit oder Heiligkeit) für ihn einen sehr beträchtlichen und entscheidenden Platz im Reiche der Gnade einnehmen, d.h. in der christlichen Kirche (1).

Am Ende seiner Untersuchung zieht Charkianakis eine Reihe von Schlußfolgerungen, von denen die letzten (VII-IX) Chomjakovs Ekklesiologie zum Gegenstand haben.

Die in den ersten Schlußfolgerungen (I-VI) von Charkianakis dargelegte Lehre über die Unfehlbarkeit in der Kirche stimmt positiv — wenn man von der besonderen Unfehlbarkeit des Papstes in der Nachfolge des Petrus absieht — mit der katholischen Lehre überein. Eine Einschränkung, die Charkianakis macht, beruht, wie bereits angemerkt wurde (2), wenigstens zum Teil auf einem Mißverständnis. Es handelt sich um die Behauptung, alle in der Kirche seien unterschiedslos Träger der Unfehlbarkeit, nicht aber Organ (3). Wir fragen dagegen: Ist nicht der Bischof, insofern er allein Organ ist, in anderer Weise Träger der Unfehlbarkeit als der Laie? Daß alle Gläubigen *auch* Träger der Unfehlbarkeit sind, ist nicht nur orthodoxe, sondern auch katholische Lehre: « Ecclesia *docens* gaudet infallibilitate in docendo (activa), Ecclesia vero discens infallibilitate in credendo (passiva; inerrantia) » (4), wobei jedoch das « aktive » Lehren in der Kirche im Sinne des amtlichen Lehrens der von Christus eingesetzten Lehrer und Hirten zu verstehen ist und das « passive » Glauben ein tatsächliches persönliches Tun und auch ein unfehlbares aktives Weitergeben der Glaubenswahrheiten durch Mütter, Väter, Theologieprofessoren usw. in keiner Weise ausschließt, sondern notwendigerweise einschließt. Mißverständlich scheint uns in diesem Zusammenhang die folgende Formulierung: « Demnach » — so schreibt Charkianakis — « ist grundsätzlich die gesamte Kirche unfehlbar, d.h. die Fülle (« πλήρωμα ») von Klerus und Laien; aus der Unfehlbarkeit dieser (Fülle) aber folgt, daß auch das

(1) S. 152-153.
(2) Siehe oben, S. 410.
(3) Charkianakis, S. 154.
(4) Ottiger, *Theologia fundamentalis*, II,5; zitiert bei H. Dieckmann S.J., *De Ecclesia*, II, Freiburg i.B. 1925, S. 37.

Organ der Kirche, d.h. die Bischöfe in ihrer Einmütigkeit, ob sie nun auf einer Synode oder jeder für seinen Teil («ἐπὶ μέρους») wirken, ebenfalls unfehlbar sind» (1). Unser Bedenken besteht darin, daß sich hier Charkianakis der Position Chomjakovs zu nähern scheint, die er doch gerade vermeiden will. Denn aus dieser Formulierung könnte man entnehmen, daß die Bischöfe ihre Unfehlbarkeit nur aus der ununterschiedenen Unfehlbarkeit der Gesamtkirche herleiten, während tatsächlich — auch nach Charkianakis — die Unfehlbarkeit der Bischöfe ihnen durch die apostolische Nachfolge in besonderer Weise direkt von Christus her zukommt, und nicht nur mittelbar durch die Gesamtkirche. Wahr an dieser Auffassung ist jedoch, daß niemand in der Kirche weder als Bischof noch als Papst unfehlbar sein kann, wenn er sich nicht zuvor durch Glaube und Taufe an die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche angeschlossen hat und wenn er sich nicht in der Ausübung seines dreifachen Amtes an der kirchlichen Überlieferung und am Glauben der Gesamtkirche orientiert. Die Gesamtheit der lehrenden Kirche wie auch die Gesamtheit der hörenden Kirche, d.h. der Gläubigen mit ihrem Glaubenssinn, kann nicht irren (2).

Am Ende seiner eingehenden Untersuchung faßt Charkianakis das Ergebnis zusammen: Die hauptsächlichen Abweichungen von der orthodoxen Lehre über die Unfehlbarkeit bestehen in der römisch-katholischen Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes und im «protestantischen Extrem des Russen A. S. Chomjakov, in der Sobornost'-Theorie» (3). Beide Extreme haben einen gemeinsamen falschen Ausgangspunkt: sie vermengen die Begriffe des Trägers und des Organs der Unfehlbarkeit. Im ersten Fall geht diese Vermengung auf Kosten des Trägers (wobei auch das Organ verstümmelt wird, weil es einzeln und nicht synodal betrachtet wird); im zweiten Fall geht die Vermengung auf Kosten des Organs, «wobei dieses (Organ) grundsätzlich zu einer gefährlichen Gleichschaltung von Klerus und Laien in der Kirche erweitert

(1) CHARKIANAKIS, S. 154.

(2) Siehe darüber die *Constitutio Dogmatica De Ecclesia* («Lumen Gentium») vom Vaticanum II, Kapitel II, De populo Dei, besonders Num. 10, Abschnitt 2 und Num. 12, Abschnitt 1. Vgl.: *Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche, Ostkirchliche Studien* 5 (1956), S. 243-284; 273.

(3) CHARKIANAKIS, S. 154.

und schließlich ganz aufgehoben wird, weil in der Sobornost'-Theorie Chomjakovs kein äußeres authentisches Organ in der Kirche Platz hat » (1). Charkianakis erklärt, daß er sich mehr um Widerlegung der Chomjakovschen Lehre bemüht habe, erstens weil sich diese innerhalb der Orthodoxie befindet und eine Gefahr für das eigene Haus bedeute, und zweitens weil die römisch-katholische Lehre von orthodoxer und nicht-orthodoxer Seite schon häufig widerlegt worden sei, während die orthodoxe Theologie noch nicht auf dem laufenden ist über die Gefahren, die Chomjakovs Theorie in sich birgt. Auf fünf solcher Gefahren weist Charkianakis hin: 1. « Geheimnisse » (Sakramente) und « Wort » werden nicht in ihrer einzigen authentischen Sicht geschaut als zwei verschiedene Formen derselben Willensäußerung des einen Jesus Christus, sondern voneinander getrennt, dadurch daß die Zuständigkeit bezüglich der Geheimnisse den Klerikern zuerteilt wird, die Zuständigkeit bezüglich des Wortes aber allen Gläubigen. 2. Klerus und Laien werden vollkommen gleichgeschaltet unter Mißachtung der von Gott eingesetzten neutestamentlichen Kirchenverfassung, die zu guter Letzt nurmehr als Frage äußerer Ordnung angesehen wird und nicht in ihrer Bedeutung als apostolische Nachfolge und so als Bürgschaft für die Reinheit der Glaubenslehre. 3. Durch maßlosen Mystizismus wird eine ethisierende Theorie des Christentums angestrebt, wobei die Grenzen zwischen der natürlichen Ordnung und der Gnadenordnung verschwimmen. 4. Es wird ein reiner Subjektivismus verkündet, und zwar in widersprüchlicher Form (« κατὰ σχῆμα ὀξύμωρον »), weil keine gesetzmäßige Größe, obschon die Sobornost'-Theorie die Wahrheit in der Gesamtheit sucht, das Innenleben des Gläubigen zu kontrollieren oder zu zügeln vermag. 5. Eine verhängnisvolle Folge der Sobornost'-Theorie ist eine äußerste Verbreitung der Unkenntnis und Unsicherheit in den Dingen der Glaubens (2). Chomjakovs Theorie wird widerlegt durch die Hl. Schrift, die Zeugnisse der ökumenischen Synoden, die Lehre aller Kirchenväter über die Kirche sowie durch die bedeutenderen Vertreter der zeitgenössischen orthodoxen Theologie (3).

(1) S. 154-155.
(2) S. 155.
(3) Ebenda.

Daß die bedeutenderen Vertreter der zeitgenössischen orthodoxen Theologie gegen Chomjakov stünden, hätten natürlich Theologen wie S. Bulgakov und St. Zankov bestritten, und es würden auch die heutigen Anhänger Chomjakovs bestreiten.

Sachlich aber scheint uns die Kritik, die Charkianakis an Chomjakovs Ekklesiologie vornimmt, zum überwiegenden Teil richtig und treffend zu sein. Nur ein paar einschränkende oder ergänzende Bemerkungen seien hier angefügt:

Der Ausdruck « hierarchische Demokratie » für die Kirche scheint uns nicht recht glücklich zu sein. Paßt doch zu dieser Wortverbindung nicht das Bild vom Hirten und den Schafen, das der Gründer der Kirche mit solchem Nachdruck gebraucht hat, und zwar nicht nur in Anwendung auf sich selbst, den « guten Hirten » (Joh. 10), sondern auch in Anwendung auf die Apostel und besonders Petrus (Joh. 21,15-17); so hat es auch Paulus verstanden, der in Milet den Ältesten von Ephesus die Worte sagt: « Habt acht auf euch und auf die ganze Herde, über die euch der Heilige Geist zu Vorstehern bestellt hat, die Kirche Gottes zu regieren » (Apg. 20,28).

Die Hauptfrage aber bleibt, ob Charkianakis in seiner Kritik den Ansatzpunkt der Sobornost'-Lehre richtig bestimmt. Uns scheint ja: man darf mit ihm diesen Ansatzpunkt in der Vermengung von « demokratisch » und « hierarchisch » sehen oder in der Trennung von « Wort » und « Sakrament » oder schließlich in der Verwechslung von « Träger » und « Organ » der Unfehlbarkeit. In der Tat hat Chomjakov das Prinzip der freien Einmütigkeit aller in der Kirche, die « Sobornost' » oder die Schau der Orthodoxie als Einheit und Freiheit in der Liebe, radikal auf das Lehramt übertragen (und wollte dabei doch daran festhalten, daß die Bischöfe in besonderer Weise mit diesem Amt beauftragt sind); ja, er hat den wesentlichen Unterschied zwischen « lehrender » und « hörender » Kirche grundsätzlich aufgehoben. Der Hierarchie hat er jedoch nicht nur das Priesteramt, die Verwaltung der Sakramente, vorbehalten, sondern auch das Hirtenamt. Bulgakov aber macht schon ausdrücklich den Versuch, die Sobornost' auf alle drei Ämter in der Kirche auszudehnen (1). Im Gegensatz zu

(1) Siehe *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, *Or.Chr.Per.* 7 (1941), S. 199 ff.

dieser Tendenz nehmen wir an — worin uns Charkianakis beipflichten wird —, daß es in der Kirche ein dreifaches Amt der Hierarchen gibt, das wesentlich vom allgemeinen Priestertum der Laien verschieden ist, daß aber die Laien auch, auf Grund der Tauf- und Firmgnade, in ihrer Weise an jedem der drei Ämter teilhaben. Auch nach katholischer Theologie dürfen die drei Ämter in der Kirche nicht voneinander getrennt werden (1).

Darin, daß Chomjakov in seiner Lehre über die Nicht-Unfehlbarkeit der ökumenischen Konzilien vom Fall der Uneinigkeit des Episkopates ausgeht, sieht Charkianakis eine nicht zu rechtfertigende Inkonsequenz (2). Hier berührt Charkianakis den eigentlichen Grund, um dessentwillen Chomjakov eine Vermengung oder Trennung oder eine Ausdehnung der Sobornost'-Idee vorgenommen hat. Dieser Grund liegt in der polemischen Haltung des slavophilen Theologen dem westlichen Christentum gegenüber: für ihn ist der Protestantismus nur die logische Weiterentwicklung des Katholizismus mit seinen Konzilien und Definitionen. Weder genetisch noch ideologisch läßt sich die Sobornost'-Lehre verstehen ohne Berücksichtigung der in Rußland seit Peter dem Großen und seinem Berater Theophanes Prokopovič protestantisierenden Theologie und vor allem nicht ohne Rückblick auf die historische Tatsache des Florentiner Einigungskonzils. Diese im Sinne der alten Ökumene anscheinend rechtmäßige Bischofsversammlung soll vom orthodoxen Standpunkt aus als unrechtmäßig erwiesen werden. Doch haben damals die Bischöfe in ihrer (fast vollständigen) Gesamtheit die Definitionen des Konzils und die Union angenommen. Wenn also die Bischöfe falsch entschieden haben, so liegt die Entscheidung über Rechtgläubigkeit und Unfehlbarkeit nicht bei den Bischöfen, sondern beim gesamten Kirchenvolk. Dieser Gedankengang liegt der Chomjakovschen Theorie zugrunde. Gelegentlich spricht Chomjakov auch ausdrücklich von « der religiösen Versammlung von Florenz » (« l'assemblée religieuse de Florence ») (3). Das Problem von Florenz wird von Charkianakis kaum gestreift. Florenz erscheint nur ganz beiläufig zusammen mit der Synode von Sardica (343) und der

(1) Siehe oben, S. 422 mit Anm. 3 und S. 426, Anm. 2: « Lumen Gentium », Num. 10, Abschnitt 2.

(2) Siehe oben, S. 419 mit Anm. 2.

(3) Chomjakov, *L'Eglise latine*, S. 63, Anm. 1.

« Räubersynode » von Ephesus (449), Synoden, die als ökumenisch einberufen, aber nachher nicht als solche anerkannt worden seien (1). Daß Charkianakis den Fall von Florenz nicht analysiert, mag vielleicht daher kommen, daß er auch auf eine andere einschlägige Frage nur kurz eingeht, nämlich auf die Frage nach den für ein ökumenisches Konzil wesentlichen Kriterien oder Anzeichen (2). Dies Thema hätte ihn wohl zu weit von seinem Gegenstand abgeführt. Im Zusammenhang mit der Frage nach den Kriterien für ein ökumenisches Konzil hätte sich das von Charkianakis behandelte Thema der katholischen Lehre von der Notwendigkeit der Bestätigung einer ökumenischen Synode durch den Papst weiter geklärt. Da nämlich nach katholischer Lehre der Papst Nachfolger Petri und damit Haupt des Bischofskollegiums ist, kann selbstverständlich eine Bischofsversammlung nicht ohne oder gegen das Haupt entscheiden. Ist der Papst auf der Versammlung zugegen, so beschließt er zusammen mit den anderen Bischöfen; und eine nachträgliche Bestätigung erübrigt sich. Finden aber die Synoden ohne Beteiligung des Papstes statt, vielleicht örtlich weit von ihm entfernt oder nur in Anwesenheit seiner Legaten — wie das öfter im Verlauf der Kirchengeschichte geschehen ist —, dann bedarf natürlich der Beschluß der Bischöfe einer nachfolgenden Bestätigung durch das Haupt, den Papst, der nicht — wie Charkianakis meint (3) — von der Kirche gesondert betrachtet wird, sondern gerade in Verbindung mit den anderen Bischöfen und der ganzen Kirche.

Wenn auch unterschieden werden muß zwischen dem Papst und dem Bischofskolleg zusammen mit dem Papst, so folgt daraus doch nicht, daß die Unfehlbarkeit der Gläubigen eine andere Ursache habe als die Unfehlbarkeit der Amtshierarchie oder daß sie sich auf einen wesentlich anderen Gegenstand beziehe. Ursache der Unfehlbarkeit in « Organ » und « Träger » ist stets der Geist Gottes, Gegenstand ist stets die für alle Christen und Menschen bestimmte Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Da Ursache der

(1) Charkianakis, S. 140.

(2) Siehe oben S. 418-419 über die Meinung Racoveanus. — Eine beachtenswerte Studie über die Kriterien für ein ökumenisches Konzil hat D. Cipriano Vagaggini O.S.B. veröffentlicht: *Osservazioni intorno al concetto di Concilio Ecumenico, Divinitas* 2 (1961), S. 411-430.

(3) Siehe oben, S. 421 mit Anm. 2.

Unfehlbarkeit in der Kirche und Gegenstand der Unfehlbarkeit wie für die lehrende, so für die hörende Kirche stets gleich sind, da die « Träger » des kirchlichen Lehramts — nach Charkianakis « Organe » der Unfehlbarkeit — auch immer zugleich zur hörenden Kirche gehören und überhaupt lehrende und hörende Kirche wesentlich aufeinander bezogen sind, da die hörende Kirche sich durch die lehrende Kirche leiten lassen und die lehrende Kirche sich am Glauben der hörenden Kirche ausrichten muß, so besteht eine lebendige gegenseitige Wechselwirkung und Abhängigkeit.

Charkianakis bringt im Anschluß an Andrutsos das Dilemma vor: Entweder sind nach römisch-katholischer Lehre die Konzilien aus sich unfehlbar, dann muß man verschiedene Organe der Unfehlbarkeit unterscheiden; oder aber die Konzilien müssen vom Papst bestätigt werden, dann sind die Konzilien im Wesen überflüssig. Darauf läßt sich erwidern: Gewiß ist der Papst allein höchstes Organ der kirchlichen Unfehlbarkeit, aber es sind auch alle Bischöfe der katholischen Kirche zusammen mit dem Papst. Darin liegt eine lebendige Dynamik, da Papst und Bischöfe verschiedene Personen sind und trotzdem in der einen Person des Papstes, der sowohl als Mitbischof in einer Reihe mit den anderen Bischöfen steht als auch als Haupt über ihnen, die Einheit des Kollegiums gewahrt bleibt. Daß bei dieser Stellung des Papstes die katholischen Konzilien nur mehr « überflüssiger Schmuck » oder « Verzierung » sein sollen, widerspricht doch wohl den Tatsachen der konkreten Geschichte der katholischen ökumenischen Konzilien, bis zum Vaticanum II, auf dem die Bischöfe keineswegs nur ja und amen zu den Vorschlägen des Papstes gesagt, sondern die Konzilsbeschlüsse wirklich durch gemeinsame Beratung und Entscheidung mitverursacht haben (1).

(Teil II folgt.)

Bernhard Schultze S.J.

(1) Interessant ist in diesem Zusammenhang das Urteil des russischen Schriftstellers V. V. Rozanov (mit klarer Anspielung auf Chomjakov und unter Nennung der Sobornost'-Lehre), das wir an anderer Stelle angeführt haben: *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, S. 221-222.

COMMENTARII BREVIORES

» Missa Graeca «

Im Ausstellungskatalog zum Congressus historiae Slavicae Salisburgiensis (1) führt Fr. *Zagiba* unter Nr. 18 « Missa Graeca (Handschrift aus dem Gumbert-Kloster in Ansbach? 10. Jhdt) » im Clm 14083 der Bayerischen Staatsbibliothek an. « Die Brüder Konstantin und Method », fährt er fort, « lebten in Rom unter ihren Landsleuten, die dort seit dem 7. und 8. Jahrhundert beheimatet waren, unter den Italogriechen, die ein eigenes Kloster besaßen. Die italogriechischen Priester zelebrierten nach einem eigenartigen Meßformular, der » Missa Graeca «, die aus westlichen und östlichen Elementen bestand und in lateinischen Buchstaben festgehalten wurde. Aus den Viten der Brüder geht hervor, daß diese ein solches Meßformular, die St.-Petrus-Liturgie, während ihrer Tätigkeit in Mähren verwendeten. Diese Eigenart der Italogriechen auf liturgischem Gebiet dürfte auch den Anstoß zur » Missa Slavica « gegeben haben. Wir finden im 10. Jhdt. mehrere Handschriften aus Bayern und Österreich, in denen sich Teile der » Missa Graeca « befinden, die mit Akzentneumen versehen sind, ein Zeichen, daß sie auch wirklich gefeiert wurde ». Bedauerlicherweise halten weder die Angaben zum Codex noch die weiteren Ausführungen den leicht nachprüfbaren Tatsachen stand.

Die zitierte Handschrift (2) stammt aus den Jahren 1031-1037 und hat bis zur Säkularisation dem Kloster St. Emmeram gehört,

(1) Salzburg und die Slaven. Zur Ausstellung Die Metropole Salzburg, Bayern und die Slaven im 8./9. Jahrhundert. Salzburg 1963.

(2) Vgl. Catalogus codicum Latinorum bibliothecae Regiae Monacensis IV/2. Monachii 1876, S. 126; L. *Gautier*, Histoire de la poésie liturgique

dessen Signatur (A 83) sie noch heute aufweist (1). In keinem Fall handelt es sich um ein Meßformular. Schon das Dyptychonformat (32 × 14,5 cm) kennzeichnet das Gesangsbuch. Es bildet einen Bestandteil der römischen Plenarmissalien und enthält bestimmte Gruppen von Meßgesängen. Seinem ganzen Inhalt und Charakter zufolge ist es als typisches Cantatorium zu bezeichnen (2). Es weist als solches eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Psaltikon der byzantinischen Kirche auf (3). Beide Bücher enthalten, wenn auch inhatlich voneinander abweichend, das Repertoire des Solisten (Cantor, Psaltes) beim Gottesdienst. Der melismatische Kunstgesang hier wie dort ist unverkennbar. Wie weit die musikalische Verwandtschaft nach Liedformen und Melodik zwischen beiden geht, bedarf zwar noch gründlicher Untersuchungen, doch ist an einer gemeinsamen Wurzel nicht zu weifeln (4). Die linienlosen Neumen der Handschrift gleichen völlig dem St. Gallener (« deutschen ») Typus. Sie haben mit Akzenten wenig zu tun.

Der Ausdruck « missa Graeca » kommt weder in diesem Codex noch in einem anderen vergleichbaren vor. Darunter verstehen wir alle gottesdienstlichen Bücher (insbesondere Antiphonare und Kantatorien) der römischen Kirche mit griechischen neumierten Gesangstexten in lateinischer Schrift. Deren gibt es, nicht nur in Bayern und Österreich, eine ganze Reihe (5). Sie verwenden als

---

au moyen âge I. Paris 1886, S. 133ff. (mit ausführlicher Inhaltsangabe); B. *Bischoff*, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 51 (1933) S. 102-142 = Mittelalterliche Studien II. Stuttgart 1967, S. 77-115; B. *Stäblein*, Die zwei Emmeramer Cantatorien aus dem 11. Jahrhundert. 13. Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte (Metten 1939) S. 231-242; K. *Gamber*, Codices liturgici Latini antiquiores. Secunda editio aucta. Paris I. Freiburg (Schweiz) 1968, S. 502f.

(1) Aus dem Gumbertkloster stammt der Erlangener Bibelkodex 10. Siehe H. *Fischer*, Die lateinischen Pergamenthandschriften der UB Erlangen I. Erlangen 1928, S. 18.

(2) Siehe *Gamber* S. 492.

(3) Über dieses wird in einem anderem Zusammenhang zu berichten sein.

(4) Vgl. E. *Wellesz*, Eastern Elements in Western Chant. Oxford 1947.

(5) Siehe P. *Wagner*, Einführung in die gregorianischen Melodien I. Freiburg (Schweiz) 1901, S. 53f.; *Stäblein* S. 233; besonders aber E.

Überschriften für die einzelnen Hymnen, soweit schon zu überblicken, entweder den griechischen Originaltitel (Antephona, Cherubikon) oder lateinische Umschreibungen (Laus angelica, Carmen angelicum secundum Graecos), verschmelzen aber die beiden Terminologien nicht. Wo die Bezeichnung « missa » dennoch auftaucht, ist sie modernen Ursprungs. Sie erscheint m. W. zum erstenmal um die Mitte des 17. Jahrhunderts in der einzigen bisher gedruckten Ausgabe eines solchen Cantatoriums (¹) und hat vermutlich durch diesen Titel Eingang in die Fachliteratur gefunden. Man kann sie bestenfalls als Abbreviatur für einen bestimmten Sachverhalt bezeichnen. In Wirklichkeit ist nämlich in diesen Kantatorien keinerlei byzantinische Liturgie vorhanden. Am wenigstens läßt sich irgendeine Spur der nachweisbar von Method zwischen 869 und 885 in Mähren verwendeten Petrusliturgie entdecken. Wer je ein solches Formular gesehen hat (²), kann unmöglich Parallelen zur Hss vom Typus des Clm 14083 ziehen. Alter und Charakter dieser Eucharistiefeier weisen in eine ganz andere Richtung. Vor allem handelt es sich bei der Petrusliturgie letzten Endes um ein Formular, in dessen Anaphora der *römische* Meßkanon den *griechischen* Bedürfnissen angepaßt wird, wie es der gegenwärtige Forschungsstand zu beweisen scheint (³). Eine Anregung durch die italogriechischen Mönche zur « missa Slavica » scheidet also mit Sicherheit aus. Dafür sprechen auch zeitliche und örtliche Gründe. Für den von Zagiba propagierten Ausdruck gilt ähnliches wie für missa glagolitica, illyrica, slavonica u. dgl. Lauter Termini, in denen die römische Liturgie mit der Sprache oder gar Schrift der Formulare verwechselt wird.

So enthält auch die « missa Graeca » lediglich Sologesänge aus der römischen bzw. lateinischen Messe in griechischer Sprache vorwiegend für einzelne hohe Feiertage des Kirchenjahres. Der Bestand in den etwa drei Dutzend Hss ist sowohl hinsichtlich der

---

Jammers, Die Essener Neumenhandschriften der Landes- und Stadtbibliothek Düsseldorf. Ratingen 1952, S. 20.

(¹) Messe grecque en l'honneur de St. Denis, apôtre des Gaulois. Paris 1658 (Neuauflage 1779). Siehe auch *Jammers* a.a.O.

(²) Siehe J. *Vašica*, Slovanská liturgie sv. Petra. Byzantinoslavica 8 (1939/46) S. 1-54, mit lateinischem Summarium und der ganzen älteren Literatur.

(³) Siehe H. G. *Beck*, Kirche und Theologie im byzantinischen Reich. München 1959, S. 243f. (mit der älteren Literatur).

Feste wie auch der Texte sehr ungleich. Wahrscheinlich haben während des Mittelalters gegenseitige Entlehnungen aus ursprünglich zwei verschiedenen Handschriftentypen stattgefunden. Als Hauptfest bleibt Pfingsten zu nennen. Der Münchener Clm 14322 = Emm. D 47 (zwischen 1024 und 1027 geschrieben, also etwas älter als Clm 14083) (¹) enthält ein griechisches Gloria in der Weihnachtsmesse. Gelegentlich kommen auch Propria und Troparien für andere Gelegenheiten (Dedicatio ecclesiae, St. Denis, Saptientia Sanctorum, Katechumenen) vor. Dagegen sind nicht für die Messe bestimmte Gesänge äußerst selten (²). Aus dem Ordo missae selbst findet man im allgemeinen Kyrie, Gloria (Doxa en hypsistis Theo), Credo (Pisteuo), Sanctus-Benedictus (Agios), Agnus Dei (O annos) vertreten. Vereinzelt kommen auch Cherubikon (I ta cheruvin), Pater noster (Pater imon), Dies sanctificatus (Imera agiosmeni) und die kleine Doxologie vor. Ein genaues Bild wird sich der Liturgiehistoriker erst nach Sichtung aller einschlägigen Hss machen können.

Dazu sind aber zwei Vorarbeiten philologischer Art - 1. eine bibliographische Synopse sämtlicher Texte in Anknüpfung an die schon geleisteten Vorarbeiten und 2. ein textkritischer Vergleich aller Belege - unerläßlich. Die Übersicht wird auch zeigen, inwieweit es sich bei den griechischen Gesängen um Originale, Bearbeitungen oder Übersetzungen handelt. Ferner wird sich m. E. die Frage nach Ort und Zeit der phonetischen Transkription ihres Archetyps ins Lateinische zumindest annähernd beantworten lassen (³). Der terminus post quem non (1054) dürfte wohl im allgemeinen verbindlich sein. Inwieweit Unteritalien als Herkunftsgebiet eine Rolle spielt, muß sich erst herausstellen. In erster Linie bleibt Rom zu nennen. Dort ist die Aufnahme griechischer Gesänge in den lateinischen Gottesdienst seit dem 7. Jahrhundert nachzuweisen (⁴). Ihr Vordringen über die Alpen via Oberitalien zur Zeit Karls des Großen steht wissenschaftlich

(¹) Vgl. die Gegenüberstellung ihres Inhaltes bei *Stäblein* S. 237.

(²) So erwähnt *Jammers* S. 20 das Fragment eines Totenoffiziums in einer Düsseldorfer Hs; der Münchener Clm 14083 enthält eine Litanei.

(³) Die vorliegenden Abschriften weisen sehr viele Fehler auf, weil ihre Schreiber kein Griechisch verstanden. Die von *Jammers* S. 19 zusammengestellte Liste aus einer Handschrift gibt eine Vorstellung davon. In den Münchener Codices steht allein für τοῦ κόσμου tu cosmu, cosinu, comu.

(⁴) Siehe *Wagner* I S. 52f.; O. *Ursprung*, Alte griechische Einflüsse und neuer gräzistischer Einschlag in der mittelalterlichen Musik. Zeitschrift für Musikwissenschaft 12 (1930) S.

bereits fest. Diese Tradition muß aber noch später fortgesetzt worden sein. Das erhellt schon daraus, daß die Phonetik der Texte, obgleich die reuchlinische Aussprache des Griechischen vorherrscht, keineswegs einheitlich ist.

Eine systematische Untersuchung des ganzen Fragenkomplexes - Zeugnis der ostwestkirchlichen Verbundenheit in liturgischer Hinsicht bis zur unglückseligen Spaltung - würde die damit verbundene Mühe wohl lohnen. Sie wäre gleichzeitig ein Beitrag zu dem liturgiegeschichtlich höchst interessanten 9. Jahrhundert, dessen Völker und Reiche vor allem diesseits der Alpen doch mehr gemeinkirchliche Tradition gepflegt haben, als man dies von mancher Seite zugeben will. Die Analyse der « missa Graeca » anzuregen, ist der eigentliche Zweck dieses Beitrages. Die Notiz Zagibas hat den Anstoß dazu gegeben.

JOSEF HAHN

A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manuscripts

An Original Slavic Great Entrance Chant?

In his edition of the Slavic typicon found in the 14th century *Codex 493* of the Serbian monastery of Chilandarion on Mt. Athos, Dmitrievskij gives in full the text of a hitherto unheard of novelty in the liturgy of Chrysostom: a proper "*Cherouvim'skaja pesn'*" for Easter (1). In a recent article, P. Simić points out that this peculiarity is also found in the Slavic typicon of *Codex 26 (285/82)* of the Serbian monastery of Krka in Dalmatia, and " in manchen anderen serbischen Handschriften " (2).

Simić also edits the Slavonic text, gives a German translation, and then adds the following observation:

> In uns zugänglichen griechischen Handschriften, die von Goar, Brightman und Dmitriewskij veröffentlicht sind, finden wir diesen Cherubischen Hymnus nicht, und deswegen vermuten wir, daß er ein Werk irgendeines serbischen Dichters aus der Mitte des 14. Jahrhunderts ist, denn das Ad multos annos wurde dem Zar (Kaiser) Stefan Duschan (1346-1355) oder Stefan Urosch IV (1355-1371) (*c'rou našemou Stefanou* S. 61) gesungen. Zu dieser Vermutung führt uns auch der Schlußtext des Hymnus, wo für die Rettung vor den Feinden, die uns bedrängen, gebeten wird. Diese Feinde sind die Türken, die in jener Zeit bis auf den Balkan durchgedrungen sind und angefangen haben, die orthodoxen Länder zu erobern.
>
> Wir meinen, daß dieser Cherubische Hymnus als ein Beweis mehr dafür dienen kann, daß die Slawen nach dem Annehmen

(1) A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, II, Kiev, 1901, p. 471.

(2) P. Simić, *Ein östlicher cherubischer Hymnus*, *Byzantinoslavica* 30, 1969, pp. 116-118.

des griechischen Gottesdienstes auch in die wichtigsten Augenblicke der Liturgie manche Änderungen eingetragen haben... (1)

It is quite true that Slavic liturgical MSS offer many peculiarities. But Slavic originality is usually limited to inserting into the liturgy at various points liturgical prayers or other pieces taken from other offices or other parts of the liturgy. These are invariably Slavonic translations of an original Greek composition, and the same is true of our " Slavonic Cherubicon ".

The Original Greek Text.

Here is the original Greek text from the collection of resurrectional stichera in *Codex Lavra Γ 67* (12th c.). The sticheron is also found among the paschal stichera of the codices *Vatican gr. 771* (11th c.) and *Lavra Γ 72* (12th c.), and in the eucharistic liturgy of *Jerusalem Stavrou 43* (AD 1122) (2).

Codex Lavra Γ 67 (f. 75r):

Ἕτερον ἦχος πλ. δ.'

« Ἐξηγέρθης, Χριστέ,
ἐκ τοῦ μνήματος ὡς δυνατὸς
καὶ κατῄσχυνας τοὺς μισοῦντάς σε·
ᾐτήσαντο γὰρ Πιλάτον
περιφρουρῆσαι τὸ σῶμά σου
καὶ σφραγῖδας τῷ λίθῳ ἐπέθηκαν

(1) *Ibid.*, p. 118.

(2) The text from *Lavra Γ 67* is edited by SOPHRONIOS EUSTRATIADOS, Ὁ ἅγιος Ἰωάννος ὁ Δαμασκηνὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα, *Νέα Σιών*, 27, 1932, p. 457. For *Stavrou 43*, cf. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, St. Petersburg, 1901, II, pp. 187-188. For *Vatican gr. 771*, see *Pentecostarion*, Romae curante Ph. Vitali, 1738, p. τκβ'. G. BERTONIERE notes that this troparion is also found among the paschal stichera of *Lavra Γ 72* (12th century) (*The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Byzantine Rite*, Rome, Pontifical Oriental Institute Doctoral Dissertation [unpublished], 1970, p. 370: Index of Incipits of the Easter Stichera, no 27). The variants found in *Stavrou 43* and *Vatican gr. 771* are of little importance.

καὶ φύλακας κατέστησαν·
ὢ τῆς αὐτῶν πωρώσεως!
ἄκοντες τὴν ἀνάστασιν ὑπέδειξαν
μὴ θέλοντες ἡμᾶς εὐηργέτησαν
τοὺς εἰς σὲ πιστεύσαντας·
ὥσπερ γὰρ ἐν κόσμῳ προῆλθες
καὶ τῆς Παρθένου τὴν μήτραν
ἐτήρησας ἄφθορον
οὕτως ἐκ τοῦ τάφου ἀνέστης
ἐσφραγισμένου τοῦ λίθου
δεικνύων τὴν θεότητα·
πάντες οὖν ἐπαγαλλόμενοι βοῶμέν σοι
ἐξελοῦ τὸν λαόν σου, φιλάνθρωπε,
ἐκ χειρὸς τῶν βαρβάρων
τῶν πολεμούντων ἡμᾶς
καὶ σῶσον τὰς ψυχὰς ἡμῶν ».

The Paschal "Cherubicon" of Jerusalem Codex Stavrou 43.

This chant is usually found in collections of paschal stichera — i.e. refrains for use in the paschal office. However, in the ancient Jerusalem typicon of *Codex Stavrou 43* edited by Papadopoulos-Kerameus, this troparion replaces the Cherubicon at the Holy Saturday Vigil and Easter morning liturgies (1). Was this chant originally a Cherubic Hymn that later entered the office? And if so, what is the origin of this practice? Should it be considered proper to Jerusalem, or the result of Byzantine influence on the liturgy of the Holy City and hence of Constantinopolitan origin? To solve this problem we must look to the origins of *Codex Stavrou 43*.

A postscript in the MS tells us that this typicon was copied from an earlier document in 1122 AD (2). At the time of its copying the liturgy it describes could no longer have been in use, for as Dmitrievskij has shown, many of the edifices in which the typicon situates its offices had been destroyed by the Arabs under Hakim in 1009. Furthermore, in 1122 the Latins were in control of Jerusalem, services in the Anastasis were presided over by the Latin clergy, and the Orthodox Patriarch

(1) *Analecta*, pp. 187-188, 202.
(2) *Ibid.*, pp. 252-253. In our discussion of this MS we are following BERTONIERE, *Historical Development*, pp. 13 ff.

no longer resided in the Holy City (1). As Bertoniere remarks in his recent study on the history of the Byzantine Easter Vigil, "in view of these facts, we are able to conclude that when the typicon was copied in the year 1122, it was no longer a document destined for real use, but rather as something to be preserved in the archives" (2).

When was the original document on which our MS is based in actual use? Dmitrievskij argues for the first half of the 10th century because of the names mentioned in the document, the last of whom is Mark of Otranto who lived at the beginning of the 10th century (3). However, the document shows signs of later material (4).

More important for our purposes, however, is the fact that the typicon departs from the earlier Jerusalem tradition in two ways:

1. The cursus of readings shows the gradual encroachement of the cursus of Hagia Sophia on the original Jerusalem *ordo*.
2. The earlier liturgical poetry of Jerusalem preserved in the Georgian Lectionary of Jerusalem has in this typicon been replaced by monastic texts from the tradition of St Saba (5).

To which of these two influences are we to attribute our Cherubicon? Or is it rather to be considered an original element of the Jerusalem tradition?

Byzantine Influence on the Liturgy of Jerusalem

The mutual influence exerted by the churches of Jerusalem and Constantinople on each other's liturgies has been studied by both Baumstark and Dmitrievskij (6). Baumstark argues that the Constantinopolitan elements found in *Codex Stavrou 43* are the result of

(1) A. DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie patriaršie tipikony: Svjatogrobskij Ierusalimskij i Velikoj Konstantinopol'skoj Tserkvi*. Kiev, 1907, chapter III *passim*; BERTONIERE, *Historical Development*, pp. 15 ff.

(2) BERTONIERE, *Historical Development*, p. 14.

(3) Text in PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analecta*, pp. 164-168 *passim*; cf. DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie tipikony*, p. 63; BERTONIERE, *Historical Development*: Notes, p. 5, note 34.

(4) BERTONIERE, *Historical Development*, p. 15.

(5) *Ibid.*, pp. 16-17; A. BAUMSTARK, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus, Oriens Christianus* ser. 3, 2, 1927, pp. 20-21.

(6) BAUMSTARK, *Denkmäler*, pp. 1-32; *id.*, *Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer übersehenden Urkunde, Oriens Christianus* 5, 1905, pp. 282-289; DMITRIEVSKIJ, *Drevnejšie tipikony*, chapter III. Cf. BERTONIERE, *Historical Development*, pp. 138-139.

the influence of the rite of the Great Church on the cathedral typicon of Jerusalem. Later, not earlier than the middle of the 10th century, the mutual influences resulting from the anti-iconoclast solidarity of the monks of St. Saba in Palestine with those of the Studite monasteries in Constantinople led to an infiltration of Palestinian elements into the liturgical traditions of Stoudion and, later, into those of the Great Church. The final result of this amalgam was the present typicon of St. Saba, which made its way back to Jerusalem and was finally adopted by the whole Orthodox Church.

According to Dmitrievskij, before the 7th century it was Jerusalem that exerted its influence on Constantinople. Later, however, from the first half of the 7th century until the 10-11th centuries, the prestige of the Constantinopolitan Patriarchate reversed the tide. Thus both Baumstark and Dmitrievskij are in agreement that in the period when the tradition represented by *Codex Stavrou 43* was in the process of formation, it was the liturgy Constantinople that influenced the liturgy of the Holy City, not vice-versa.

Byzantinization of the Great Entrance Chant in Codex Stavrou 43.

This is substantiated by a comparison of the structure of the eucharistic liturgy in *Stavrou 43* with that in the earlier Jerusalem sources. In the Georgian lectionary and in the Presanctified Liturgy of *Codex Graz georg. 4* (10th c.) there are two successive chants, the *lavabo* chant or *Manuum lotionis* (*cantus*), and the Great Entrance chant or *Sanctificatorum* (*cantus*) (1). The former chant derives its name from the fact that it was sung after the gospel, during the washing of the hands, but it is in reality a chant in response to the gospel (2). " *Sanctificatorum* " is the Georgian name for the chant that accompanies the transfer of gifts. The same term is used for the Cherubicon

(1) Ed. M. Tarchnišvili, *Le Grande Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (*Ve-VIIIe siècle*), *CSCO*, 188-189; 204-205 (script. iber. 9-10; 13-14), Louvain, 1959 (cf. for example Easter, nos. 750-751 and *passim* throughout the lectionary); for the Presanctified, see *id.*, *Liturgiae ibericae antiquiores*, *CSCO* 122-123 (script. iber. 1-2), pp. 93 (text), 71 (versio).

(2) Cf. H. Leeb, *Die Gesänge des Weihnachtsfestes im Gemeindegottesdienst von Jerusalem nach dem georgischen Lektionar*, *Liturgisches Jahrbuch* 19, 1969, p. 239. We discuss this chant more fully in our forthcoming *The Historical Evolution of the Liturgy of St. John Chrysostom: The Pre-anaphoral Rites.*

in the early Georgian version of the Liturgy of Chrysostom (1), and it corresponds to the terms στιχηρὸν ψαλλόμενον εἰς τὰ ἅγια or simply εἰς τὰ ἅγια,τὰ ἅγια used for the same chant in the typicon of *Stavrou 43* (2).

In the Georgian lectionary of Jerusalem, our Byzantine Cherubic Hymn occurs as the *Sanctificatorum* for the Sundays of Lent from Cheese-fare Sunday until Palm Sunday (exclusive):

> IN SANCTA DOMINICA DIE *in casei ablatione... Sanctificatorum, modus II: In omnibus Dominicis usque ad (Dominicam) Palmarum hoc dicas*: Qui cherubim mystice (3).

Hence in the original structure of the Jerusalem liturgy there were two successive chants, one during the *lavabo*, and one during the Great Entrance. On some occasions the Byzantine Cherubicon was used as the latter chant.

By the time of *Stavrou 43*, however, we find that the Cherubicon (or a chant ἀντὶ τὸ Χερουβικόν) is used in all liturgies *not in place of*, *but in addition to* the native Jerusalem offertory hymn or εἰς τὰ ἅγια, and the *Manuum lotionis* (*cantus*) has disappeared (4). This is clearly a sign of Byzantinization: to the original Jerusalem Entrance chant is added a duplicate piece of Constantinopolitan origin, the original Jerusalem chant moves back to the place of the other native Jerusalem chant, the *Manuum lotionis*, and eventually forces it out of the liturgy. This is in itself sufficient proof that this liturgical element in the Jerusalem liturgy came into the rite of the Holy City from the Great Church.

Conclusion.

We are speaking of the *liturgical element* that in *Stavrou 43* goes under the name " Cherubicon " or ἀντὶ τὸ Χερουβικόν. This does

(1) A. Jacob, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome, Le Muséon* 77, 1964, p. 100. On the meaning of the Georgian term, cf. K. Kekelidze, *Ierusalimskij kanonar' VII veka*, Tiflis, 1912, under τὸν ἁγίων in the lexicon, p. 338; *id.*, *Liturgičeskie gruzinskie pamjatniki*, Tiflis, 1908, p. 11 note 1.

(2) Papadopoulos-Kerameus, *Analecta*, pp. 187, 20; 188,23; 201, 31; 212,1.

(3) Tarchnišvili, *Lectionnaire*, nos. 320 and 328. Cf. also nos. 363, 401, 437, 476. 526. Cf. Kekelidze, *Ierusalimskij Kanonar'*, pp. 56-58.

(4) Papadopoulos-Kerameus, *Analecta*, pp. 25; 106-107; 187;

not mean that the *text* of the chants used as Cherubica — for example the paschal Cherubicon we are discussing in this article — are of Constantinopolitan origin, or that they were once used as Cherubic Hymns in the rite of the Great Church. Rather, the Jerusalem rite represented by *Stavrou 43* seems to have adopted the Constantinopolitan Cherubicon as a second Great Entrance chant and then adapted the new liturgical unit to its own more flexible tradition which, as we see in the Georgian Lectionary, provided some forty proper *Sanctificatorum* chants for use during the liturgical year (1).

However, 1) since nowhere in the MSS of the Constantinopolitan tradition does this chant appear as a Cherubicon, 2) since it does appear in the collections of paschal stichera for the office in the typica, and 3) since the text itself is clearly a paschal sticheron which has nothing to do with the Great Entrance or the eucharistic liturgy, we are justified in concluding that it was originally a resurrectional sticheron of the monastic office.

By what route the Serbs received it — whether they simply inserted it from the Easter office, or whether they took it from the Jerusalem tradition represented by *Stavrou 43* — is unknown. But at any rate it is certainly not an original 14th century Slavonic composition.

ROBERT TAFT, S.J.

(1) TARCHNIŠVILI, *Lectionaire, passim.* All these chants have been studied and catalogued by HELMUT LEEB in his recently completed work *Gesänge und Gesangsformen im Gemeindegottesdienst der Kirche von Jerusalem nach dem georgischen Lektionar* (*5.-8. Jahrhundert*). Dr. Leeb had the kindness to discuss this matter with us and allow us to read the pertinent section of his then unpublished study: *Gesänge zur Gabenprozession – Erarbeitung der Thematik.*

La Pasqua nel pensiero teologico primitivo

Se oggi si domanda a un fedele che cosa significa celebrare la Pasqua, risponderà che la Pasqua è semplicemente la festa della Risurrezione di Cristo. Anche per molti teologi moderni la Pasqua equivale al mistero della Risurrezione. Si pensa che la vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte coincida con la sua restituzione alla vita o, più esattamente, coll'ingresso della sua umanità nella vita gloriosa. Non vanno inclusi nel concetto *pasquale* i misteri del Calvario.

Questa visione teologica sembra troppo limitata e troppo povera poiché riduce il mistero della Pasqua all'ultimo atto di tutta una serie di momenti del sacrificio dell'Agnello, Cristo, che è la vera Pasqua (1). Alcuni teologi hanno indovinato questa innaturale menomazione della Pasqua cristiana. Parlando dell'aspetto soteriologico della Risurrezione di Cristo, K. Rahner ha scritto:

> « In dieser Hinsicht fällt auf, dass die theologische Reflexion noch nicht den wünschenswerten Grad der Durchbildung erlangt hat, soweit es sich um die systematische Theologie handelt. Die Theologen betonen im allgemeinen, dass im Unterschied zum Kreuzestod die Auferstehung nicht moralische Verdienstursache der Erlösung sei, da sie ja in sich nicht eine freie sittliche Tat des Menschen Jesus ist. Doch darf bei diesem Satz nich vergessen werden, dass die Auferstehung Christi ein Moment an einem einheitlichen Vorgang ist, in dem der Tod die erste Phase ist, die sich selbst in die Auferstehung hinein aufhebt » (2).

Sente bene il Rahner quando pensa che la Risurrezione non si può svincolare dall'insieme delle fasi che tutte quante costituiscono il punto cruciale della Redenzione. Ora la Pasqua nel pensiero dell'antica

(1) Cfr. 1 Cor 5,7.
(2) *L.f.Th.u.K.* I,1040.

teologia cristiana abbracciava tutti quegli avvenimenti che vanno dalla Passione di Cristo fino alla sua Risurrezione, nessuno escluso.

È nota l'abitudine rituale dei quartodecimani, i quali seguendo l'uso ebraico facevano coincidere la festa della Pasqua cristiana col giorno 14° del mese di Nishan, corrispondente al Venerdì Santo. Si capisce che per questi Padri l'accento del mistero pasquale è messo sull'immolazione dell'Agnello Cristo. Non veniva però trascurata la sua Risurrezione. Oggetto liturgico e teologico della Pasqua erano tutti insieme gli atti soteriologici del Redentore.

Il pensiero teologico dei quartodecimani ci viene spiegato in modo mirabile nell'omelia di Melitone di Sardes sulla Pasqua, rinvenuta pochi anni fa. Vale la pena di citarlo:

> « (Il testo) della Scrittura — diceva Melitone fra gli anni 160 e 170 — sull'Esodo ebraico è stato letto e le parole del mistero sono state spiegate: come l'agnello è stato immolato e come il popolo è stato salvato (1). Capite dunque bene, o carissimi! Così è nuovo e vecchio, eterno e temporale, corruttibile e incorruttibile, mortale e immortale il mistero della Pasqua: vecchio secondo la Legge, ma nuovo secondo il Logos; temporale secondo la figura, eterno nella grazia; corruttibile per l'immolazione dell'agnello, incorruttibile per la vita del Signore; mortale per la sepoltura [nella terra], immortale per la risurrezione fra i morti. Vecchia è la Legge, ma nuovo il Logos; temporale la figura, eterna la grazia; corruttibile l'agnello, incorruttibile il Signore; immolato come un agnello, risuscitato come Dio. Perché *come un agnello fu condotto per essere immolato* (2) e nondimeno egli non è un agnello; e come un agnello senza voce, ma egli non è un agnello. Di fatti la figura è passata e la verità è stata trovata. Perché invece dell'agnello è venuto Dio, e invece dell'agnello un uomo, e nell'uomo il Cristo che abbraccia tutto. Così dunque l'immolazione dell'agnello e il rito della Pasqua e la lettera della Legge sono sbocciate in Cristo Gesù, per mezzo del quale tutto accadeva nella Legge antica e più ancora nell'ordine nuovo. Perché anche la Legge è divenuta Logos e l'antico nuovo — sortiti da Sion e da Gerusalemme — e il precetto grazia, e la figura verità, e l'agnello Figlio, e la pecorella uomo, e l'uomo Dio. Difatti, generato come Figlio e condotto come agnello e immolato come pecorella e sepolto come uomo, risuscitò dai morti come Dio, essendo per natura Dio e uomo. Lui che è tutto: legge in quanto giudica, Logos in quanto insegna, grazia in quanto salva, padre in quanto genera, figlio in quanto è generato, agnello in quanto soffre, uomo in quanto è sepolto, Dio

(1) Cfr. Ex. XII.
(2) Cfr. Act. 8,32.

> in quanto risuscita. Tale è Gesù, il Cristo; a Lui la gloria nei secoli. Amen. Tale è il misterio della Pasqua come è stato descritto nella Legge, così come è stato testé letto » (1).

Per Melitone il mistero della Pasqua comprende l'immolazione dell'Agnello come uomo e la sua Risurrezione come Dio.

È risaputo che i quartodecimani costituirono una minoranza che si assottigliò fino a scomparire praticamente in virtù del decreto sulla data Pasquale del I Concilio di Nicea (325). Certamente sia a Roma che ad Alessandria era sempre in vigore l'uso di celebrare la Pasqua di domenica coincidendo con la data della Risurrezione. Si capisce dunque l'importanza che per il nostro argomento hanno le due omelie pseudo-crisostomiane che si ispirano rispettivamente al sermone o trattato « Sulla Pasqua » di Ippolito e di Origene. Oggi si ritiene che l'omelia contenuta parzialmente nel vecchio codice Crypt. B. a. LV non è di Ippolito ma si è ispirata lungamente a lui. Una prima parte descrive dettagliatamente le prescrizioni dell'Esodo capp. XII e XIII sulla celebrazione della Pasqua ebraica. Dopo aver passato in rassegna la « prima Pasqua » l'autore descrive l'avvento di Cristo che ha procurato la salvezza.

> « Cosa è l'avvento di Cristo? » È la liberazione della schiavitù e il rigetto della vecchia oppressione, l'inizio della libertà e l'onore dell'adozione, la sorgente della remissione dei peccati e la vita veramente immortale per tutti » (2).

L'omileta prosegue spiegando l'opera della salvezza iniziata nell'Incarnazione del Verbo il quale ha assunto un vero corpo per liberare quello nostro. A questo punto egli osserva:

> « La Pasqua che Gesù desiderava per noi era soffrire: mediante la sofferenza egli ci ha liberato dalla sofferenza, mediante la morte egli ha vinto la morte, e per il cibo visibile egli ci ha procurato la sua vita immortale » (3).

Nel brano testé citato si allude all'etimologia della parola πάσχα derivata da πάσχειν, come piaceva anche a Ireneo (4), e l'ultima frase allude alla comunione eucaristica che i neofiti ricevevano nella domenica della Risurrezione. Dopo alcune righe l'autore si dilunga in un

(1) *Sources Chrétiennes*, ed. O. Perler, p. 60-66.
(2) *Sources Chrétiennes*. P. Nautin, *Homélies Pascales*, I, 165.
(3) Ibid., p. 175.
(4) Cfr. *Haer.* IV, x, 1 PG 7,1000B; *Demonstratio* 25 PO 12,769.

encomio dell'albero della Croce « pianta di salvezza eterna », dai frutti salutari, protettore della nostra nudità.

> « Quando ho paura di Dio egli è la mia protezione e quando oscillo il mio appoggio, quando combatto il mio premio e quando vinco il mio trofeo » (1).

L'omileta che ha come tema la Pasqua, rileva come Cristo è nudo sulla croce e chiede da bere, come è coronato di spine e riceve da bere aceto, come in compenso versa su di noi le soavi sorgenti del suo sangue e dell'acqua scaturiti dal suo costato. Il racconto si completa con l'agonia di Gesù, con la sua morte, la sua discesa agli inferi, la sua sepoltura, motivi tutti propri della Passione. Poi si domanda perché quell'intervallo dei tre giorni prima di risuscitare. Risponde che per significare che tutto il genere umano veniva salvato, sia quello avanti la Legge, sia quello sotto la Legge sia quello del N. Testamento. Forse anche per significare che Cristo risorgerebbe integramente, anima spirito e corpo. È curioso che l'oratore nella festa della Pasqua quasi scivoli sulla Risurrezione e subito si domandi perché mai sono state le donne le prime a vedere Cristo risorto. Dopo aver risposto che perché le donne avevano introdotto il primo peccato conveniva che fossero esse stesse a comunicare per prime l'annunzio della vita (2). e dopo aver accennato brevemente all'apparizione a Tommaso ci parla dell'Ascensione in cielo, chiudendo così l'arco della soteriologia pasquale.

Questa efficacia salvifica della Pasqua risuona con accenti commossi nella perorazione:

> « O coregia mistica! O festa spirituale! O Pasqua divina, tu discendi dal cielo alla terra e ascendi dalla terra al cielo. O festa comune di tutte le cose, assemblea mondiale, o gioia e onore dell'universo, suo cibo e sue delizie; per la quale la morte tenebrosa è stata distrutta e la vita si è estesa a tutte le cose, le porte del cielo si sono aperte, Dio è apparso uomo e l'uomo si è sublimato in Dio, per la quale le porte dell'inferno sono state abbattute e il catenaccio d'acciaio è stato ridotto, il popolo di sotto è risorto dai morti proclamando la buona novella e a quelli dall'alto è venuto incontro un coro dato dalla terra » (3).

(1) Ibid., p. 177.
(2) Cfr. Ibid., p. 179-187.
(3) Ibid., ~~191~~. 189-191

Tutto finisce nel trionfo di Cristo Re esaltato dall'oratore, il quale però si è dilungato nella considerazione dell'immolazione di Cristo nel Calvario, anche se ciò potrebbe sembrare a noi anacronistico.

L'altro pseudocrisostomo, quasi contemporaneo a quell'anteriore, e cioè della fine del s. IV o del principio del V, si ispira largamente al trattato di Origene, trovato recentemente in stato logoro e disperso nel manoscritto di Tura. Il maestro alessandrino insisteva in ciò che la Pasqua deve significare una rinascita diversa da quella di prima attraverso il « bagno della rinascita », cioè il battesimo (1).

L'omileta pseudocrisostomiano, ispirato ad Origene ha scelto come tema la spiegazione del cap. XII dell'Esodo — probabilmente letto prima — sull'agnello pasquale applicato poi a Cristo, il vero Agnello. Va però osservato che egli si ferma molto nella spiegazione del convivio eucaristico, la vera cena pasquale. L'autore esordisce con queste parole:

> « I giudei festeggiano una pasqua terrestre dopo aver negato quella celeste; noi, festeggiando una Pasqua celeste abbiamo *sorpassato* (2) quella terrestre. La pasqua celebrata da loro era simbolo della salvezza dei primogeniti dei giudei, quando i primogeniti egiziani perirono senza che perissero quelli dei giudei, protetti simbolicamente dal sangue della vittima pasquale; mentre la Pasqua celebrata presso di noi è causa della salvezza di tutti gli uomini, cominciando dal primo-formato il quale è salvato e vivificato fra tutti quanti » (3).

Adesso è arrivata la Verità e quindi non c'è più posto per la figura. L'oratore propone il suo metodo che è quello di spiegare in dettaglio i precetti sull'agnello pasquale e applicarli volta per volta alla verità di Cristo, nostra Pasqua. Spiegando la parabola evangelica della vigna, l'autore distingue le cinque ore della giornata e le confronta con le diverse epoche della storia del mondo: quella di Adamo, quella di Noè, di Abramo e di Mosè

> « l'ultima poi e la più perfetta quella dell'avvento di Cristo; fu allora che il salario del lavoro è prima pagato agli ultimi, se-

(1) Cfr. i brani raccolti da O. Guéraud, *Note préliminaire sur les papyrus d'Origène découverts à Toura, Rev. Hist. Religions* 131 (1946) 92-94, in P. Nautin, *Homélies Pascales* II, p. 37.

(2) Si allude al senso ebraico di *Pasqua* illustrato da Origene. Ibid., p. 34-35.

(3) Ibid., 55.

condo la parabola del Salvatore, poiché noi siamo i primi a ricevere la rinascita nel battesimo, noi pei quali *il Cristo è stato immolato* (1), poi è risuscitato e ha soffiato lo Spirito per la nostra rinnovazione » (2).

Da queste ultime parole si deduce che per l'autore anche la Risurrezione appartiene all'ordine della nostra salvezza. Il punto centrale sembra essere per l'omileta la Comunione eucaristica, la manducazione dell'Agnello, la Pasqua del Signore. Poi si domanda quale debba essere la condotta di colui che si è cibato del « divino alimento ». I Giudei mangiavano gli azzimi. Per noi l'azzimo è l'anima innocente e pura di ogni misfatto, una condotta nuova che non si rassomigli a quella di prima. È così « durante sette giorni », il che significa per tutto il tempo. Il primo e settimo giorno saranno specialmente santi e cioè il giorno della santificazione per il battesimo e quello del raggiungimento della Vita eterna (3).

Nell'omelia predicata ad Antiochia nella festa della Risurrezione S. Giovanni Crisostomo ne rileva anche l'aspetto soteriologico e la sua connessione col Calvario. Dopo aver messo in guardia gli uditori contro l'ubriachezza, parla della festa partendo dalla base del sacrificio del Redentore.

> « Adamo peccò e morì. Cristo non peccò ma morì. Cosa nuova e meravigliosa! Quello peccò e morì; questi non peccò e morì. Come mai? Affinché colui che peccò e morì potesse essere liberato dal vincolo della morte per mezzo di colui che non peccò ma morì » (4).

Adamo era debitore presso il diavolo che lo teneva incatenato. Cristo pagò il suo debito e lo liberò.

> « Vedi gli eccellenti effetti della Risurrezione? Noi eravamo morti con doppia morte: attendiamo dunque una doppia risurrezione. Egli morì con morte semplice e perciò risorse con una semplice Risurrezione » (5).

Adamo invece morì nell'anima col peccato e poi anche nel corpo con la morte. Adesso risorgiamo dalla morte del peccato, una risur-

(1) Cfr. 1 Cor. 5,7.
(2) P. NAUTIN, op. cit., 65.
(3) Cfr. Ibid., pp. 102-117.
(4) PG 50,438.
(5) Ibid.

rezione che vale più di quella futura del corpo. La nostra risurrezione quanto all'anima ha avuto luogo per le acque del battesimo.

A questo proposito è anche interessante la testimonianza della pellegrina Egeria la quale fu presente alla veglia pasquale di Gerusalemme verso l'anno 380. Ecco il suo racconto:

> « Et tunc ibi stat episcopus intro cancellos, prendet euangelium et accedet ad hostium et leget resurrectionem Domini episcopus ipse. Quod cum coeperit legi, tantum rugitus et mugitus fit omniun hominum et tantae lacrimae, ut quamvis durissimus possit moueri in lacrimis Dominum pro nobis tanta sustinuisse. Lecto ergo euangelio exit episcopus et ducitur cum ymnis ad crucem et omnis populus cum illo » (1).

Né si creda che questi motivi soteriologici della Risurrezione siano una peculiarità dei Padri orientali. In uno dei suoi numerosi sermoni sulla Risurrezione, nei quali per lo più si limita a commentare la narrazione evangelica delle apparizioni letta prima, S. Agostino sviluppa l'aspetto soteriologico della morte e risurrezione di Cristo sulla falsariga — si direbbe — di quello che diceva il Crisostomo.

> « Resurrectio autem Domini nostri Iesu Christi nova vita est credentium in Iesum, et hoc sacramentum passionis et resurrectionis eius quod valde nosse et agere debetis. Non enim sine causa vita venit ad mortem. Non enim sine causa fons vitae unde bibitur ut vivatur, bibit hunc calicem qui ei non debebatur. Non enim Christo debebatur mori. Unde venerit mors, originem ipsius quaeramus. Pater mortis peccatum est; si enim nunquam peccaretur, nemo moreretur. Legem Dei, hoc est praeceptum Dei cum conditione homo primus accepit, ut si servaret, viveret; si corrumperet, moreretur » (2).

Credendo di non dover morire Adamo dette occasione alla morte. Tutti gli uomini nascono sottomessi alla morte, ad eccezione di Cristo.

> « Qui vixit sine culpa, qui non est mortuus propter culpam, communicans nobiscum poenam non communicans culpam. Poena culpae mors. Dominus Iesus Christus mori venit, peccare non venit: communicando nobiscum sine culpa poenam, et culpam solvit et poenam. Quam poenam solvit? Quae nobis debebatur

(1) Cap. 24, ed. H. PÉTRÉ, *Sources Chrétiennes* 21, p. 196. Cf. anche J. MATEOS, *La vigile cathédrale chez Egérie*, OCP 27 (1961), pp. 281-312. Dai pianti e dai gemiti della folla all'inizio della lettura del Vangelo si deve dedurre che essa cominciava col racconto della Passione.

(2) Serm. 231 PL 38,1104-5.

post istam vitam. Ergo crucifixus est, ut in cruce ostenderet veteris hominis nostri occasum: et resurrexit ut in sua vita ostenderet nostrae vitae novitatem » (1).

Alcuni anni più tardi in piena basilica di S. Pietro a Roma S. Leone Magno ci riferisce che nella vigilia pasquale si recitava la Passione, morte e risurrezione del Signore. Il Papa dice ai suoi fedeli:

> « Totum quidem, dilectissimi, paschale sacramentum evangelica nobis narratio praesentavit, et ita per aurem carnis penetratus est mentis auditus, ut nemini nostrum rerum gestarum imago defuerit; cum divinitus inspiratae textus historiae evidenter ostenderit qua Dominus Iesus Christus impietate traditus, quod iudicio addictus, qua saevitia crucifixus, et qua sit gloria suscitatus (2).

Si soleva dunque, nella veglia di Pasqua, annunziare il « paschale sacramentum » che si iniziava col tradimento di Giuda e finiva con la Risurrezione. Dai commenti che fa S. Leone nei sermoni pasquali si vede che ha in vista tutto il ciclo della Redenzione e non soltanto il mistero della Risurrezione gloriosa. Così si esprime nel sermone 70:

> « Sanctum igitur Pascha, dilectissimi, in talibus membris corporis Christi legitime celebratur et nihil illis deest triumphis, quos passio Salvatoris obtinuit... Haec, dilectissimi quae ad participationem crucis pertinent, sufficienter, ut arbitror, vestris sunt hodie auribus intimata, ut paschale sacramentum etiam in membris corporis Christi legitime celebretur » (3).

Alludendo poi a questa predica così prosegue il suo pensiero nella seguente:

> « Sermone proximo, dilectissimi, non incongrue vobis, quantum arbitror, participationem crucis Christi insinuavimus, ut paschale sacramentum ipsa in se habeat vita credentium, et quod festo honoratur moribus celebretur... Moriendum ergo est diabolo et vivendum Deo; deficiendum iniquitati ut iustitiae resurgatur » (4).

L'importanza di questi testi di Leone per il nostro argomento è molto rilevante. Il mistero pasquale o « sacramentum paschale » viene

(1) Ib. 1105.
(2) Serm. 72,1 PL 54,390.
(3) PL 54,384.
(4) PL 54,386-87.

annunziato nella sua integrità. È una specie di dittico che commemora la morte e la nuova vita di Cristo. Il mistero si deve far vita in noi mediante la morte al diavolo e al peccato e mediante la nostra risurrezione col Redentore. Quindi la festa pasquale non è semplicemente quella della Risurrezione ma più largamente quella della nostra Redenzione compiuta attraverso la morte e la Risurrezione del Salvatore.

Uno sguardo all'antico « Praeconium Paschale » latino, chiamato anche l'« Exultet » le cui origini possono risalire oltre il s. VII e che a Roma si canta fin dal s. VIII nella Veglia pasquale, ci conferma in quella stessa ampiezza della visione soteriologica. Dopo un esordio nel quale esplode il giubilo per la luce di Cristo risorto simboleggiata nel cero pasquale, il diacono canta:

> « Vere dignum et iustum est, invisibilem Deum Patrem omnipotentem Filiumque eius Unigenitum, Dominum nostrum Iesum Christum, toto cordis ac mentis affectu et vocis ministerio personare. Qui pro nobis aeterno Patri Adae debitum solvit: et veteris piaculi cautionem pio cruore detersit. Haec sunt enim festa paschalia, in quibus verus ille Agnus occiditur, cuius sanguine postes fidelium consecrantur. Haec nox est, in qua primum patres nostros, filios Israel deductos de Aegypto, Mare Rubrum sicco vestigio transire fecisti. Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae illuminatione purgavit. Haec nox est, quae hodie per universum mundum in Christo credentes, a vitiis saeculi et caligine peccatorum segregatos, reddit gratiae, sociat sanctitati. Haec nox est, in qua destructis vinculis mortis, Christus ab inferis victor ascendit. Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset ».

L'autorevole documento liturgico comprende nella Pasqua anche l'immolazione dell'Agnello, il pagamento dei nostri debiti e l'aspersione col sangue della vittima, atti questi che si riferiscono piuttosto alla Passione. Insieme però viene proclamata la risurrezione di Cristo. E continua ancora chiamando « necessario » il peccato di Adamo annullato dalla morte del Salvatore. Tutto ciò è la Pasqua e tutto ciò ha operato la nostra redenzione.

I testi orientali e latini che ho citato mi sembrano sufficienti per poter affermare che nella teologia patristica la Pasqua non significava la Risurrezione staccata artificialmente da tutto il ciclo della Redenzione ma formando un insieme con essa. Così non si svuota la Pasqua ma si afferma la sua connessione col sacrificio dell'Agnello divino immolato nel Golgota. Non c'è Pasqua senza l'Agnello che effonda il suo sangue. La morte poi del catecumeno insieme a Cristo

va associata specialmente al sacramento del battesimo ricevuto quella notte pasquale, come osserva S. Paolo mentre il sacramento dell'Eucaristìa supera e annulla la cena ebraica dell'agnello pasquale. Indipendentemente quindi dall'usanza quartodecimana, per il pensiero teologico antico la Risurrezione non va isolata da tutto il mistero pasquale che si inizia colla Passione dell'Agnello redentore. Né è determinativa la diversa etimologia data dai Padri alla parola Pasqua. In tutti i casi i Padri parlano della crocifissione anche a proposito della Pasqua. Considerata in questa sua ampiezza primitiva la stessa Risurrezione acquista il suo vero senso di ultimo atto nel dramma della nostra liberazione dalla morte e dal peccato.

I. Ortiz de Urbina S. J.

Drei unverbindliche Berichte über die 1. Audienz des Zaren Nikolaus I. bei Papst Gregor XVI (13 - XII - 1845)

Ein Beitrag

Der folgende Beitrag behandelt nicht den kirchenpolitischen Inhalt der ersten der zwei ohne Zweifel sehr bedeutsamen Audienzen des russischen Zaren Nikolaus I. (1825-1855) bei dem römischen Papst Gregor XVI (1831-1846), deren amtliche Beziehungen — gelinde gesagt — nicht die besten waren. Er gibt uns nur drei verschiedene Berichte über einige mit dieser Zusammenkunft verbundenen Geschehnisse. Der erste Bericht stammt ohne Zweifel von einem Beamten der päpstlichen Anticamera; der zweite gibt einiges wieder, was ein gewisser Herr Kolb (1) aus dem Munde des Papstes selbst über diese Audienz am nachfolgenden Tag gehört hatte. Und insofern ist gerade er ein neuer Beitrag zur Geschichte dieser ersten Audienz des Zaren bei Papst Gregor XVI (2). Er ist etwas wie eine folkloristische Beigabe zum bedeutsamen Geschehen dieser Tage (3). Der dritte Bericht ist eher eine kurze Bemerkung; er ist aber sehr aufschlußreich für die Gesinnung des Papstes.

Der Bericht, so wie er vorliegt, stammt von einem losen Blatt, das ohne Zweifel der Baron August von Haxthausen nach drei ver-

(1) K. v. Kolb, *zeitweiser Geschäftsträger Württembergs beim Hl. Stuhl, siehe*: « Notizie » per l'anno 1846, S. 354.

(2) Über die beiden Audienzen des Zaren und die damit verbundenen römischen Verhandlungen siehe: Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, Bd. I. München 1933, S. 627-639.

(3) Vgl. A. Boudou, *Le Saint Siège et la Russie*, Bd. I, Paris 1922, S. 425 ff.

schiedenen Quellen selbst geschrieben hat (1). Es liegt heute ziemlich zusammenhangslos zwischen dessen kirchenpolitischen Papieren.

August von Haxthausen (2) war ohne Zweifel eine für die verschiedensten Fragen seiner Zeit interessierte Persönlichkeit: am meisten bekannt sind seine « sozialen » Werke, die sowohl das Königreich Preussen, wie das Zartum Rußland betreffen. Nur zu leicht werden seine unablässigen Bemühungen um eine Vereinigung der russischen mit der lateinischen Kirche übersehen. Er war zwar keine der großen Vordergrundfiguren der Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts. Ganz ohne Zweifel aber verdient er und sein Werk mehr Interesse als ihm meistens gezeigt wird.

Haxthausen hat das Blatt nicht im Jahre 1845 kurz nach der Audienz geschrieben. Er war damals gar nicht in Rom. Wenigstens die ersten zwei Teile sind aber mit der Audienz fast gleichzeitig. Der dritte, sehr kennzeichnende Abschnitt dürfte ein bedeutsames Wort des Papstes wiedergeben, das in Rom bekannt war. Es scheint wahrscheinlich, daß Haxthausen, dasselbe so wie er es gehört, auch gleich aufgezeichnet hat. Sein Bericht dürfte also kaum, wie die beiden ersten Abschnitte das zu tun scheinen, auf einer schon vorliegenden Quelle beruhen.

Zusammenkunft von Kaiser Nikola und Papst Gregor XVI.

Nikola in Palermo bei der Kaiserin. Neapel Rom Venedig. Erwartung in Rom. Der Pabst hatte sich vorbereitet, ihm eine Rede zu halten, aufgeschrieben vom Kapuzinerpater, durchgesehen. Der alte Gregor, ein überwältigendes Äußeres (3) wenn er so fest vor seinem Thron stand sah er wie ein Wesen aus einer anderen Welt aus. Er sprach im Sentenzenstil trefflich. ... Der Kaiser kam 5 Uhr morgens an, um 10 Uhr ging er zum Pabst. Unten an dem Wagen empfing ihn der weltliche Hofstaat, der Oberst der Nobelgarde, Principe Don Francesco Barberini (4), Hofmeister Mons. Pallavicino (5) und so die

(1) Aufzeichnungen des August von Hexthausen, Bd. Kirchenunion, Bl. 54f.; z.Z. (1970) im Archiv des erzbischöflichen Generalvikariats Paderborn. Hier möchte ich dem Leiter der Archivstelle des Eb. Generalvikariats Dr. A. Cohausz für die geleistete Hilfe sehr herzlich danken.

(2) Neue Deutsche Biographie, Bd. VII, S. 140f.

(3) Dies ist eine grobe Schmeichelei. Der Pabst hatte eine übergroße, verwachsene Nase.

(4) Nach der Matrikel der Nobelgarde.

(5) Präfekt des päpstl. Palastes, Maggiordomo di Sua Santità.

Treppenabsätze hinauf immer ein Würdensträger, die Kammerherren in spanischer Tracht. Der Kaiser rasch die Treppen hinauf 150 Stufen. Überall sprechend. Hinter ihm das Gefolge, Gesandter Butenieff (1), der junge Volkonski (2). Nikola in Kosakenuniform, Oben stand er im ersten Zimmer still. Die Deckengemälde besehend, offenbar um Luft zu schöpfen. Mit strengem, fast finsteren Blick ging er durch die Säle bis ins letzte. Im Thronsaal öffnete der Oberstkämmerer, Monsignor Francesco de Medici d'Ottajano (3) die Tür des päbstlichen Arbeitszimmers. Der Pabst trat mit gesenktem Haupt ein, in der Hauskleidung, oben den Gürtel mit den zwei Schlüsseln umgelegt. Bei der Thür die zum Thronsaal führt, trafen beide zusammen. Der Kaiser neigte sich schweigend tief, aber fest auftretend. Schweigend umarmte ihn der Papst und der Kaiser küßte ihm die Hand, der Pabst drehet sich, daß er (der Kaiser) zur Rechten des Pabstes kam und beide gingen ins Arbeitszimmer. Der Pabst sagte: Come ha fatto viaggio V. M. Avete avuto friddo. Der Kaiser mit gedämpfter Stimme, antwortete französisch: Meine Frau die Kaiserin läßt grüßen S. H. Der Oberstkämmerer hält die Tür auf. Der Papst tritt zuerst hinein, der Kaiser folgt. Der russische Gesandte und Cardinal Acton (4) dienten als Dollmetscher, folgten, machten aber Komplimente über den Eintritt, dann geschlossen. Die Prälaten hoben (den Blick) um die Uhr zu sehen welche Minute es war. Dann Gespräch mit den Russen, schlecht französisch. Dann traten die Russen zusammen ins Fenster, desgleichen die Prälaten und boten sich die Schnupftobaksdosen. Nach einer halben Stunde hörte man im Arbeitszimmer des Pabstes laut sprechen. Im Vorzimmer plötzlich lautlose Stille. Man hörte deutlich, daß es der Pabst war, der sprach. Auch antwortete eine andere Stimme. Aber nichts zu verstehen. Nach 52 Minuten schellte es, der Oberstkämmerer ging ins Arbeitszimmer und kam heraus um die Russen hereinzurufen, die Tür blieb offen. Beide Herrscher waren aufgestanden und der Kaiser stellte sein Gefolge vor, wenig Minuten, alle traten heraus, dann der Kaiser zuletzt der Pabst, der ihm das Geleit bis zur Thür des Thronsaals gab. Der Kaiser tiefen Bückling, aber nicht so lautes Zusammenschlagen der Füße

(1) Außerordentlicher Gesandter und Bevollmächtigter Minister für Rußland und Polen, siehe « Notizie » per l'anno 1846. S. 353.

(2) Aus dem Gefolge des Kaisers.

(3) Siehe Almanach von Gotha, 1846, S. 477. Maestro di camera.

(4) Cardinal (1839-1847) Enciclopedia Cattolica, Bd. I, S. 259.

und Sporenklang, der Pabst zweimal accolade, der Kaiser küßte ihm laut die Hand, der Pabst drehet sich und ging ins Zimmer zurück, diesmal nicht gebückt sondern den Köpf hoch. Er sah zufrieden aus, daß er seine Pflicht gethan.

Der Kaiser war verstimmt, eilte rasch durch alle Vorzimmer, ein Prälat der im Wege stand erhielt einen Blick der ihn ohnmächtig machte. Come un lione, un aquila, un tigre (1).

Tags nachher, als Kolb durch S. von Fürstenberg vorgestellt, sagt ihm der Pabst: seit vielen Jahrhunderten ist kein Zcar beim Pabst gewesen (2). Der Kaiser ist ein wackerer Mann, aber ein großer Schismatiker, nicht allein wegen seiner Sache (?) sondern auch wegen seines Hasses. Kolb: ich hörte E. H. hätte wie ein Apostel geredet, was auf den Kaiser großen Eindruck gemacht. Jedenfalls habe er seine Pflicht getan. V. Fürstenberg: Ja es ist eine eigene Sache um so einen alten kleinen Mann wenn er aber vicario di Signore ist, ich habe oft die Großen der Erde erbleichen sehen, wenn sie vor mir standen, seine Person macht es nicht, die imponiert, sondern das Amt und das dabo tibi claves. Der Kaiser entfärbte sich, als ich das Papier aus der Mönchskutte hervorzog, was er ihm vorzuhalten hätte, was die Kirche verlange, der Kaiser habe wohl nicht erwartet, daß er mit ihm von Geschäften spräche.

Noch weniger daß ein alter Mönch den Mut hatte ihm die Wahrheit ins Gesicht zu sagen und an die Pflicht zu mahnen, auch seinen Feinden gerecht zu sein. Er habe als Pabst gesprochen. Ob es auf den Kaiser Eindruck gemacht? Dem Anschein nach, aber der Schein

(1) Ganz anders lautet der Bericht im « Tagebuch der Nobelgarde (libro rapporti degli Esenti) »: Questa mattina alle ore 17 vi è stata l'anticamera con il doppio degli solidi individui. Alle ore 18 si è recata Sua Maestà Nicolao I, l'imperatore di Russia, con il Suo ministro e sei individui di corteggio. Sua Santità è venuto ad incontrarlo nella anticamera segreta. E quindi sono entrati nella camera d'udienza. Sua Santità, l'imperatore, l'eminentissimo Acton, il ministro e si sono trattenuti in discorso un'ora e mezza circa. Di poi l'imperatore ha presentato a Sua Santità gli individui del Suo corteggio ed è terminata l'udienza. Tutto in regola. L'esente di servizio Marchese A. Giustiniano.

(2) Zuletzt war im Jahre 1782 der damalige Kronprinz und spätere Kaiser Paul I, der Vater des Zaren Nikolaus, mit seiner Frau bei Papst Pius VI. zu Besuch gewesen. Vgl. A. M. Ammann, Großfürst Paul von Rußland in Rom (1782) in: Orientalia Christiana Periodica, Bd. 31 (1965), S. 409-413.

trügt. Eindruck auf den Kaiser hatte es gemacht. Der Gesandte mußte gleich eine detaillierte Relation über die gepflogene Unterhaltung aufsetzen, er hatte den Dollmetscher spielen müssen. Ungeachtet der Kaiser das Italienische des Pabstes und dieser das Französische des Kaisers sehr gut verstand. Die sogenannten Dollmetscher sollten nur Zeugen zu sein, um alles getreu nieder schreiben zu können Butenieffs Relation war dem Kaiser nicht detailliert genug. Der Kaiser hatte mit Bleistift eine Menge langer Zusätze gemacht. Butenieff konnte sie nicht lesen sonden ein General von der Suite. Die vervollständigte Reinschrift war kaum fertig, als der Kaiser abreiste. Erfolg hat das ganze nicht gehabt.

Beckini (1) sagt, der Kaiser habe immer, ja ich kann nicht, das Gesetz gestattet es nicht, aber der Pabst: wir werden beide einst vor dem höchsten Tribunal stehen dort kann ich mich auf das Gesetz Gottes berufen; Sie aber auf ein Gesetz, das sie selbst gemacht und abändern können.

Über den Aufenthalt Haxthausens in Rom hat Herr Cohausz freundlicherweise die folgenden Angaben gemacht:

1. Unser Bischof Konrad Martin stellt ihm für Rom an 11.2.1858 litterae commendatitiae 1us.

2. Er ist in Rom am 12.4.58, nasch einem Schreiben von 13.4.58 wohl schon eine gewisse Zeit, venigstens Tage.

3. Er hat dort am 21.4.58 Audienz (mit kurzem Vortrag über den Gebetsverein) bein Papst.

4. Am 27.5.58 ist Abreise von Rom.

5. Er schreibt am 18.4.1865, dass er seit 6 Wochen in Rom sei, in der ersten Maihälfte wolle er wieder in Thienhausen sein.

A. M. Ammann S.J.

(1) Die Quelle für diesen dritten kurzen Bericht Haxthausens dürfte vielleicht ein Mons. Bedrini gewesen sein, der im Jahre 1858 Sekretär der Propaganda war. (Vermutung von Herrn Dr. Cohausz, Paderborn).

RECENSIONES

Patristica et Theologica

Γεωργίου Σ. Μπεμπῆ, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ τοῦ Νεστορίου ἔρευναν (ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου), Università di Atene, Atene 1964, pp. 368.

Si tratta di una tesi di dottorato difesa nella Facoltà teologica dell'università di Atene. Il titolo ci mette nell'argomento: Contributi nella ricerca su Nestorio (dal punto di vista Ortodosso).

Nella prefazione, l'autore afferma che « Nestorio è una delle figure più tragiche della Storia del pensiero Cristiano e in generale della Letteratura Cristiana » (p. 7); constata che l'Occidente, dalla fine del secolo scorso, cerca di capire meglio Nestorio. E gli Ortodossi? La teologia Ortodossa deve rispondere alle domande fondamentali (che si pongono su Nestorio) basandosi sui risultati della ricerca scientifica contemporanea e tenendo conto sempre della Tradizione Patristica Ortodossa » (p. 8). È la prima volta che si presenta uno studio completo su Nestorio dal punto di vista greco Ortodosso; così il Mbembis vuole contribuire col suo lavoro al dialogo con le chiese Orientali che si trovano fuori dell'Ortodossia.

Un'ampia bibliografia di otto pagine — come pure numerose note nel testo — ci mostrano quanto l'A. abbia saputo attingere dalle fonti e da diversi autori, greci o no, per darci possibilmente un panorama vivo e completo su Nestorio.

Il libro si divide in tre parti. La prima ci parla della vita e dell'azione di Nestorio, dei presupposti teologici della sua dottrina, della sua stessa dottrina sia sulla Santa Trinità che sulla Cristologia; è su quest'ultima questione che l'Autore si ferma di più, esaminando i diversi aspetti cristologici di Nestorio; perché, egli nota, benché la controversia fosse cominciata dal termine Θεοτόκος il problema però riguardava la persona di Cristo.

Lasciamo gli specialisti pronunziarsi sulla valutazione che l'A. fa dei documenti. Lodevole è il suo sforzo di oggettività, ma forse una certa polemica, lo ha impedito di rimanere sempre sul piano scientifico della ricerca. Difatti, accennando egli un po' al ruolo del vescovo di Roma Celestino nella controversia Nestoriana, gli nega che sia intervenuto come capo supremo della Chiesa, che abbia incaricato s. Cirillo di agire nel suo nome e che Cirillo riconoscesse il primato del vescovo di Roma; si basa per tutto questo su teologi greci contemporanei (pp. 54-56).

Per il Mbembis, ha influito di sicuro su Nestorio il suo maestro Teodoro di Mopsuestia; la dottrina di Nestorio non è semplicemente l'espressione del pensiero teologico della Scuola di Antiochia, ma altresì lo sforzo infelice di voler analizzare il fatto della redenzione in Cristo, razionalmente e con concetti teologici non adeguati. Sostanzialmente, ecco l'errore di Nestorio: identifica l' οὐσία divina coll' ὑπόστασις divina; allora, egli desidera sfuggire al cambiamento della divinità in σάρξ.

Nella seconda parte, l'A. prende in considerazione e analizza fino nei minimi particolari la dottrina contenuta nel Liber Heraclidis. Lo scopo principale è quello di dimostrare ad un certo numero di teologi moderni che Nestorio ha conservato le sue idee fino alla morte. È lo stesso Nestorio ad affermarlo; dice infatti di non essere disposto a cambiare idea fino alla morte... Questo il Mbembis lo fa notare chiaramente volta per volta: mettendo a confronto la dottrina nestoriana contenuta nel Liber Heraclidis con quella esposta negli altri frammenti di Nestorio. Anche questa parte è fatta bene, ragionata. Un buon sunto di tutta l'opera, ma specialmente di questa seconda parte, si trova nella terza ed ultima parte, dove l'A. tira le sue conclusioni. Il volume termina con un utile indice analitico dei nomi e dei termini più importanti che ricorrono in esso.

Il libro, scritto in scorrevole lingua καθαρεύουσα, si legge con interesse a motivo anche del suo stile vivace. Senz'altro, l'opera guadagnerebbe in perfezione se si evitassero certe ripetizioni e ancor più degli sbagli tipografici. Nondimeno, ci sembra molto meritevole il coraggio dell'autore di affrontare una questione così vasta e discussa e di mettere a disposizione degli studiosi greci, un materiale tanto complesso ed importante.

M. Psaltis S.J. – A. Ruggheris O.F.M.

Rudolf Riedinger, *Pseudo-Kaisarios. Überlieferungsgeschichte und Verfasserfrage* (= Byzantinisches Archiv, Heft 12). C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1969. X und 471 Seiten mit 6 Textabbildungen und 19 Tafeln.

Nach Veröffentlichung mehrerer Artikel zu verschiedenen Teilfragen des Ps.-Kaisarios bietet R. Riedinger mit der vorliegenden umfangreichen Studie ein erstes größeres Ergebnis seiner mehr als 13-jährigen Beschäftigung mit den "Erotapokriseis" (Fragen und Antworten), die im 6. Jahrhundert unter dem Pseudonym des Kaisarios († 368), eines Bruders des Gregor von Nazianz, in Umlauf gebracht worden sind. Das Buch besteht, wie sein Titel anzeigt, aus zwei Teilen: 1) aus einer vollständigen Überlieferungsgeschichte des Textes, in der alle griechischen Textzeugen, die altkirchenslavische, arabische und lateinische Übersetzung, sowie sämtliche Drucke (von 1571-1858) behandelt werden; 2) aus einer eingehenden Studie der

Verfasserfrage. Den 1. Teil kann man mit dem Verf. als *Prolegomena* zu einer kritischen Ausgabe des Ps.-Kaisarios ansehen, und man darf nur hoffen, daß es R. Riedinger bald möglich sein wird, die Frucht seiner mühevollen und mit großer Akribie geleisteten Arbeit in Form einer — bisher noch fehlenden — vollständigen und kritischen Ausgabe vorzulegen. In der Verfasserfrage kommt Riedinger zu einem negativen Ergebnis; der unbekannte Kompilator der Erotapokriseis dürfte jedoch in den monophysitischen Kreisen um den Patriarchen Severus von Antiochien († 538) zu suchen sein. Daß es sich um einen Mönch des bekannten Akoimetenklosters handelt, hält R. für sehr wahrscheinlich. Auf jeden Fall dürfte in dem Ps.-Kaisarios eine der wenigen im griechischen Original erhaltenen monophysitischen Schriften severianischer Richtung erhalten geblieben sein.

J. FRICKEL

Liturgica

Bernard VELAT, *Ṣoma Deggua. Antiphonaire du carême. Quatre premières semaines* (= Patrologia Orientalis t. XXXII, fascs. 1-4), Firmin-Didot, Paris 1966, and Brepols, Turnhout (Belgium) 1969, XVIII/490 pages.

The second part of this monumental work, containing the introduction, French translation and musical transcriptions, appeared posthumously after death had tragically cut short the promising career of this indefatigable *éthiopisant.* It is, nonetheless, substantially his work, which was merely completed and put through the press by his disciple, J. TRINQUET. The first part, containing the Ge'ez text and variants and a description of the manuscripts used is entirely the work of Abbé Velat. The excellent quality of the whole is a measure of the loss sustained by Ethiopian studies and oriental liturgical science.

The title of the work indicates clearly its contents, that is, the variable antiphons proper to the offices of each day of the first four weeks of the lenten fast. The number of these antiphons is no less than 1150, but this total includes some repetitions of the same antiphon a second, and even a third, time. The aim of the author was to make accessible to occidental students the treasures of piety, spirituality and theology hidden in the liturgy of the Ethiopian Church, and this his French translation generally succeeds in doing, except, of course, where the original, whether because of its occasionally eliptical style or because of its alien mentality, is itself obscure. Doubtlessly footnotes would have elucidated many of these passages had the author lived long enough to compose them.

Unfortunately, the time required was not allowed the author to make the introduction that he would have liked, and what is

actually given us is little more than a useful *résumé* of sections of his: *Études sur le Meʿerāf* (= *Patrologia Orientalis*, t. XXXIII), Paris 1966. In particular, there is no analysis of the contents of the antiphons. These, it may be noted, reveal only one aspect of the religious thought and aspirations of the Ethiopian people, namely, their spirituality, that is characterized by simplicity, depth and insight. It is a spirituality more of the heart than of the intellect. The undoubted capacity of this people for intellectual subtility and theological speculation, on the other hand, will be found expressed in other *genres* of literature, poetical compositions known as *qenē* and theological polemics.

Hence, the antiphons are not in themselves especially theological in a dogmatic sense, even though theological elements can be found indirectly expressed in them. Rather, their themes are prayers, exhortations, meditations on Scripture, praises of God, and this, of course, is quite in keeping with their purpose as antiphons to be chanted during offices of prayer. In addition, one may note their strongly scriptural character and the adaptation of their themes to the circumstances of the hour of the day, the day of the week, and the season of the Fast.

As is only to be expected in a work of this size, defects can be discovered. The translation is open to question here and there (*rāgnāt* on p. 63, n. 278:1, should surely be translated "ropes"; *aṭbeʿu*, p. 79, n. 359:1, is either a misprint for *aṭbebu* or should be translated "prepare"; *abrehā*, p. 116, n. 531:2, as it stands, should be "(the Cross) has illumined *her*"). Another *desiderandum* would have been the adoption of an internationally recognized system of transliteration; the one used is a purely French system that is occasionally misleading in the detail (*ghēnā* for *gēnā*) or at least highly questionable (*naghe* for *nagh*). One would like to have had a scientific justification for the choice of the 19th century *Vatican Ethiopic 134* and *Velat Ethiopic 3* over the 18th century *British Museum Oriental 584* (dated 1735, not 1795) as base manuscripts. A complete table of the abbreviations and other signs would have been helpful, as also a glossary of all the liturgical terms; the explanations furnished in the editor's preface and the author's introduction, though shedding much light, are less easy to use and do not solve all the mysteries encountered by the uninitiated. Finally, one is appalled by the number of typographcial errors in the introduction (7 in the Geʿez and 3 in the transliteration on pp. xv and xvi), but it is evident that the proof-reading had to be entrusted to someone other than Abbé Velat, for the fascicules of text seem carefully prepared.

These relatively minor defects should not detract from the very solid achievement for a better knowledge of the spirituality, theology and liturgy of the Ethiopian Church that Velat's work represents. Anyone who has had to study the miniscule script habitually employed in Ethiopian manuscripts of plain chant will easily realize how much labour it represents. The editor of *Patrologia Orientalis*, Père F.

GRAFFIN, is also warmly to be congratulated for the successful completion of a work which obviously demanded the solution of complex problems from the editorial point of view. One can only hope that he will succeed in finding someone to finish the task so nobly initiated by Abbé Velat and publish the rest of the *Ṣoma Deggwā*, the *Deggwā*, the *Mawāśeʿet* and even the *Zemmārē*.

W. F. MACOMBER S.J.

Joseph-Marie SAUGET, *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites* (*XI*e-*XVII*e *siècles*), (= Subsidia Hagiographica, N° 45), Société des Bollandistes, Bruxelles 1969, 456 pages.

Il est bien connu que le Synaxaire Byzantin est assez approximativement l'équivalent du Martyrologe Romain, avec son système de courtes notices hagiographiques ou de simples énonciations des saints fêtés ou commémorés chaque jour du mois. Les melkites, chrétiens chalcédoniens habitant les territoires des anciens patriarcats d'Antioche, Jérusalem et Alexandrie, acceptèrent peu à peu les traditions liturgiques byzantines, en les assimilant et les adaptant aux usages locaux. Le titre de l'ouvrage de Mgr Sauget nous dit déjà l'importance que pour l'histoire de la liturgie peut avoir son livre. Il prend comme point de départ le XIe siècle, époque où la reconquête d'Antioche par les byzantins un siècle plus tôt a aidé à byzantiniser de façon assez complète les usages liturgiques des orthodoxes. C'est aussi parce que date de cette époque la traduction en arabe du Synaxaire Byzantin. La traduction se fera d'ailleurs avec beaucoup de liberté, pour faire entrer dans le Synaxaire les saints locaux et même provenant d'autres traditions voisines et déjà implantés chez les melkites.

L'auteur étudie dix-neuf manuscrits: neuf du Sinaï, un du British Museum, deux de Berlin, deux de Paris, un du couvent St Paul d'Harissa (tous arabes) e quatre du Vatican (deux arabes et deux syriaques). 70 pages sont consacrées à cette étude savante, qui ne se contente pas de décrire les codices mais qui encore ajoute généreusement des citations dans les langues originales. Dans le chapitre II on étudie jour par jour et on établit la structure primitive, l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites, dont l'auteur démontre la provenance d'une source unique ou archétype. Le chapitre III est consacré à un seul codex, qui malgré sa similitude avec les autres, présente cependant des caractéristiques spéciales. Le chapitre IV s'occupe des particularités du Synaxaire Melkite par rapport à sa source, le Synaxaire Byzantin: 150 pages du plus haut intérêt pour l'hagiographie melkite. Ici plus qu'ailleurs l'auteur se complait à nous donner de larges extraits en arabe (avec traduction correspondante). L'apparat critique assez important et ses continuelles citations d'ouvrages scientifiques font du travail de J. M. Sauget un

livre bien dans la ligne de la tradition bollandiste. Le travail qui reste à faire, comme l'auteur le reconnait dans sa conclusion, est encore très grand, mais la contribution apportée par l'étude exhaustive des dix-neuf manuscrits fait faire un pas de géant à la question du Synaxaire Byzantin.

M. Arranz S.J.

Historica

Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600). Collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit P. Athanasius G. Welykyj OSBM. Romae 1970, pp. XVI + 540.

Il P. A. G. Welykyj è noto agli studiosi di storia per la edizione dei numerosi volumi dei documenti dell'Archivio della Congregazione de Propaganda Fide riguardanti la metropolia di Kiev. Ma questi volumi non comprendono i documenti relativi all'avvenimento fondamentale — il Sinodo di Brest, che riportò la metropolia di Kiev nella comunione colla Sede Apostolica Romana. Il Sinodo di Brest fu celebrato nel 1596 e la Congregazione de Propaganda Fide fu fondata nel 1622. Ma i documenti della Congregazione suppongono questo avvenimento e molti di essi non si comprendono bene senza tenere presenti le condizioni, nelle quali fu preparato e celebrato il Sinodo di Brest. Questa lacuna viene colmata dal presente volume, che contiene i documenti relativi al Sinodo di Brest del decennio 1590-1600. Essi trattano della preparazione, dichiarazione, professione, promulgazione, ratificazione, difesa e conferma del ritorno della metropolia di Kiev alla comunione con la Sede Apostolica Romana.

Il P. Welykyj purtroppo non ha potuto confrontare con gli originali i documenti che si trovano negli archivi della Polonia e della Unione Sovietica e perciò li ristampa secondo le edizioni già esistenti. I documenti che si trovano negli archivi Romani, sono editi criticamente secondo gli originali. Per ogni documento sono indicate le edizioni già fatte e quando ciò è possibile, anche l'archivio, dove si trova attualmente. Tutti i documenti sono pubblicati nella loro lingua originale: latina, italiana, rutena, polacca. I documenti sono corredati di note esplicative riguardanti le persone e gli eventi menzionati in essi.

Il volume contiene anche le riproduzioni fototipiche di alcuni documenti e i ritratti di alcuni personaggi che hanno avuto parte importante nelle vicende del Sinodo di Brest. Il volume si chiude coll'elenco cronologico dei Pontefici romani, patriarchi costantinopolitani, nunzii, metropoliti, vescovi, imperatori, re e dei principali funzionari dello Stato polono-lituano, contemporanei del Sinodo di Brest.

Quasi tutti i documenti contenuti nel presente volume già sono stati pubblicati in diverse collezioni o allegati alle monografie sul Sinodo di Brest. Ma non era facile studiarli a causa della loro disper-

sione nelle varie edizioni. Alcune di queste edizioni sono del secolo scorso e benché non sono sempre molto perfette, sono uniche e non facilmente reperibili nelle biblioteche occidentali. Il P. Welykyj riunisce questi documenti, tanto diversi secondo l'origine e la lingua, in un solo volume e con questo rende un prezioso servizio agli studiosi. Intorno al Sinodo di Brest si è sviluppata l'ampia e appassionata polemica, nella quale i polemisti usavano quasi esclusivamente le fonti favorevoli alla loro tesi. Nel presente volume sono riuniti i documenti provenienti sia dai sostenitori sia dagli avversari del Sinodo di Brest e perciò è più facile loro confronto e loro valutazione critica.

Per raccogliere in un volume i documenti riguardanti il Sinodo di Brest era indispensabile scegliere i più importanti e i più caratteristici e in genere questa scelta è stata fatta bene. Ma sul processo fatto a Varsavia contro il protosincello Niceforo alla Dieta Generale nel 1597 troviamo nel volume sotto il n. 266 solo la relazione che è stata redatta dal punto di vista degli avversari della Unione di Brest. Sarebbe stato opportuno pubblicarvi anche le parti riguardanti la causa di Niceforo contenute nel diario e nelle relazioni sulla medesima dieta pubblicati nel volume XX degli Scriptores Rerum Polonicarum.

Nell'indicazione della lingua dei documenti stampati in caratteri cirillici si nota una certa incongruenza. Nell'introduzione al volume si dice che vi sono anche i documenti nella lingua « *ruthena* seu *ucraina* » (p. IX). Alla p. 17 nella nota 13 leggiamo: « Littera in lingua tunc temporis *ucraina* vel *bielarussa* ». Sulla p. 24 nota 18 sta: « in textu *rutheno* epistolae » e sulla p. 35 troviamo: « Textus *palaeoslavicus* ». Nell'indice cronologico dei documenti la lingua di essi viene indicata come « *slav.*(*-ica*) » fino al documento n. 236, ma dal documento 238 in poi sta sempre « *ruth.*(*-ena*) ». Eppure si tratta in fondo sempre della stessa lingua letteraria usata allora nell'ambito della metropolia di Kiev. Questa lingua deriva dalla lingua palaeoslava dei secoli X-XI, ma aveva allora già subito molte e caratteristiche modificazioni regionali. La metropolia di Kiev nello Stato polono-lituano era una istituzione ecclesiastica superetnica, comprendente diverse popolazioni. Tutto ciò che si riferiva a questa metropolia — popolazione, lingua letteraria, ecc. — veniva allora chiamato col termine superetnico di « ruteno ». Credo che sia molto opportuno conservare il termine « ruteno » in questo significato superetnico, quando si tratta della metropolia di Kiev fino alla sua soppressione nel 1839. Questo termine permette di tenere sempre chiaramente distinti i fatti riguardanti la storia della metropolia di Kiev presa nel suo insieme e le vicende storiche dei singoli gruppi etnici che ne facevano parte. Ciò vale anche per la lingua letteraria usatavi. Il termine di « lingua rutena » la distingue sia dalle lingue vive nazionali — (ucraina, biancorussa) — sia dalla lingua letteraria usata nello stesso tempo nell'ambito della metropolia — e poi patriarcato — di Mosca.

Sarebbe stato anche conveniente indicare, dove si trovano gli originali o le copie dei ritratti dei personaggi riprodotti nel volume. Inoltre un indice alfabetico dei nomi delle persone e delle località ricorrenti nei documenti avrebbe utilmente completato le note esplicative e gli elenchi cronologici.

G. OLŠR S.J.

Roman RÖSSLER, *Kirche und Revolution in Russland, Patriarch Tychon und der Sowjetstaat* (= Beiträge zur Geschichte Osteuropas, Bd. 7), Böhlau Verlag, Köln-Wien 1969. S. 263.

Die meisten Geschichtswerke begnügen sich mit einer möglichst genauen Darstellung der Tatsachen ihres Forschungs-Gebietes, sei es weil eine solche Darstellung entweder bisher noch nicht vorliegt, oder auch weil dem jeweiligen Verfasser der Ausgangspunkt der bisherigen Darstellungen nicht entspricht, denn eine weltanschaulich voraussetzungslose Geschichtsschreibung, wie sie manche Kritiker verlangen, gibt es nicht. Die vorliegende Habilitationsschrift geht über diese Besonderheiten hinaus. In vorbildlicher Weise sucht sie auf dem Boden der Tatsachen ruhend die Entwicklung der geistigen Haltung der Leute ausfindig zu machen, mit deren Tun sie sich beschäftigt. Sie nimmt also nicht von Anfang an Partei für diese oder jene Handlungsweise, sondern sie zeigt uns auf, wie sich, in ihrem Fall die russische Kirche, in die durch die doppelt geartete Revolution des Jahres 1917 zweifach veränderte Lage der Kirche in dem neuen Staat hineingefunden hat.

Die russische Kirche hatte es besonders schwer. Von einem Zweig der Staatsverwaltung, zu dem sie sich seit Peter dem Grossen entwickelt hatte, zuerst zu einer selbständigen Organisation im neuen Patriarchat, deren Beziehungen zum Staat noch stark von den jahrhunderte-alten Anschauungen der byzantinischen Reichskirche beeinflusst waren, zu einem Zusammenleben neben oder unter einem gottlosen Staat war ein weiter Weg, der viele Steine des Anstosses barg. — Der Verfasser zeigt in vorbildlicher Weise, wie ihn der erste neue Patriarch Tychon nach etlichem Zaudern entschlossen gegangen ist. Die neue Patriarchatskirche konnte ja nicht die Leitgedanken der alten Patriarchatskirche aus der Zeit vor Peter dem Grossen übernehmen — noch viel weniger konnte sie sich die weltanschaulichen Leitsätze des Bolschewismus zu eigen machen, die auf ihre Vernichtung hinausliefen. Es ist klar, dass die Kirchenleitung anfänglich hin- und herschwankte. Sie musste es auch hinnehmen, dass sie eigentlich von allen Seiten — von aussen und von innen her — kritisiert wurde. Vor allem die "innere" Kritik scheint mir der Verfasser nicht recht zur Geltung kommen zu lassen. In den 10 Kapiteln seiner Abhandlung, die einzeln aufzuführen zu weit führen würde, zeigt der Verfasser, auf welchen Wegen der Patriarch Tychon zur Lösung gekommen ist, die — wie das letzte Kapitel sagt, von der "Symphonie"

als Ausgangspunkt zur loyalen Anerkennung der "Trennung von Kirche und Staat" führt — also zu einer Geisteshaltung, welche die russische Patriarchatskirche bis heute beibehalten hat. Und dies tat sie wohl auch durch die Härte der Tatsachen gezwungen aber ebenso aus religiösen Gründen.

Das Buch ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Geistesgeschichte der ostslawischen Völker.

A. M. AMMANN S.J.

Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb. Nach der Ausgabe von Abramovič in Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet von Ludolf MÜLLER (= Slavische Propyläen, Band 14), Wilhelm Fink Verlag, München 1967, pages XXIV+1-66, 95-97, 115-121, 136-150, 201-205.

I regret that this volume came into my hands for reviewing only recently. It will be of great service for scholars as well as for seminars on early Russian history and hagiography. The courageous publisher who has already reprinted several works of ancient Russian literature, should be sincerely congratulated.

The introduction is provided by prof. Ludolf Müller who is admirably suited for this task, because of his many studies on the first Russian martyrs. His introductory remarks sum up with characteristic lucidity and authority the results of this previous research.

The Slavic text is reprinted from the edition of D. I. Abramovič: *Žitija mučenikov Borisa i Gleba i služby im,* Petrograd 1916, although the sections easily accessible in other publications such as the chronicles together with texts of later origin are omitted in the present reprint. However the pagination of Abramovič is retained: hence the gaps in the page numbering.

The present volume contains:

a) The life of Boris and Gleb composed by Nestor (*Čtenie*), produced between 1079 and 1085.

b) The Tale (*Skazanie*), a vivid history of the suffering of the protomartyrs. It is ascribed to metropolitan John I and hence must have been composed before 1039. The editor calls it *Urlegende* and makes it dependent on the Saga, viz. the very first account of the violent death of Boris and Gleb that originated at the court of Jaroslav soon after 1019. We do not possess this oldest version but it can be reconstructed from the chronicles.

c) There follow the *Proložnyja skazanija* (Synaxarium), hagiographical sketches to be read ordinarily at Matins between the sixth and seventh canticles of the canon.

d) We find next the *Parimijnyja čtenija,* read at times during Vespers after the hymn *Lumen hilare.* More expressively called Pro-

phesies by the Greeks. They comprise passages from the Old Testament; on the feasts of some apostles we find readings from the Catholic Epistles. For the feast day of Ss. Boris and Gleb, instead of scriptural readings, we find brief panegyrico-hagiographical texts in the manuscripts. This is rather unique in the circumstances. We may assume that some unlightened copyist instead of biblical Paroemies inserted into the Vespers hagiographical readings he had found after the cathismas in Matins. These readings are no longer in use today but they are indicated in the ancient monastic Greek Typica.

e) Finally some ancient liturgical hymns are reprinted (*Tserkovnyja služby*).

The introduction gives a succinct historical background and a survey of the literary elaboration of the *passio* of the Russian protomartyrs whose veneration spread even to the countries outside Rus. Note 27 mentions the deposition of a part of the relics of Boris and Gleb in the "Sázava monastery in Prague". This is a minor slip. In fact the famous Slavic abbey is situated on the river Sázava, southeast of Prague, closer to Kutná Hora to whose district it belongs than to the capital of Bohemia.

On the whole this is a judicious presentation and we hope that some puzzling problems on the *vita et passio* of Boris and Gleb will be happily solved by the editor in future studies.

J. KRAJCAR S.J.

Byzantina

Theodoros N. VLACHOS, *Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon* (= Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Ἵδρυμα Μελέτων Χερσονήσου τοῦ Αἵμου, 112), Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1969, pp. VIII+140.

Melènikon — in slavo: Melnik — è oggi una piccola città macedone, tra lo Strymon e il Nestos, inclusa nei confini della Bulgaria. Piazzaforte della linea di difesa bizantina nei Balcani, dalla caduta di Costantinopoli in mano ai Crociati (1204) in poi, Melènikon è un pomo di discordia tra Greci da una parte e Bulgari dall'altra. Nessuna meraviglia se la storiografia della città risenta delle passioni nazionali.

L'Autore di questo lavoro, presentato nel 1967 come ' Inaugural-Dissertation ' all'Università di Colonia, ha inteso fare opera di pura ricerca storica; cioè ha spigolato le testimonianze delle fonti e ha cercato di illustrarle sistematicamente tenendo d'occhio le acquisizioni degli studi moderni sia greci che bulgari.

Il quadro offertoci dal Vlachos risente necessariamente dello stato delle fonti, che sono relativamente poche, frammentarie e lacunose; ma non è privo di interesse e di attendibilità. Premesse buone notizie sulla posizione geografica, sulle caratteristiche etniche ed economiche del territorio su cui sorge Melènikon (nome che il Vlachos

non trascura di indagare), egli traccia uno schizzo storico che va dai tempi classici ai nostri giorni. La storia vera e propria di Melènikon inizia nel capitolo IV, dove si affronta la data della sua fondazione, che da una tradizione locale verrebbe fatta rimontare ai tempi di Giustiniano I (527-565); mentre è documentato con certezza che la città già esisteva nel 1014 e che un secolo dopo essa era capitale del ' tema ' Zagarion (cfr. pp. 20-25). Comunque, data la sua posizione strategica, Melènikon ebbe una parte importante durante le guerre bulgaro-bizantine sotto Basilio II (976-1025) e durante la francocrazia (1204-1261); essa in quei decenni e nei seguenti venne occupata successivamente dai Bulgari, dai Bizantini, poi dai Bulgari di nuovo e dai Bizantini; nel secolo XIV fu preda anche dei Serbi, finché nel 1373 fu conquistata dai Turchi, che la tennero fino al 1913 (cfr. pp. 26-53).

Per completare il quadro bizantino della città, a questo punto l'A. inserisce una sintesi espositiva sui monumenti bizantini di Melènikon. La tradizione orale parla di ben 72 o addirittura 75 chiese e monasteri, non contando gli edifici profani. Il Vlachos, dopo aver riprodotto, una lista di 40 titoli di Chiese compilata nel 1907 da Paul Perdrizet, descrive, sulla base dei magri dati a sua disposizione, 2 edifici privati, 3 monasteri e 12 Chiese. Di tali edifici, in gran parte rovinati da azioni di guerra e dall'incuria, benché talvolta ornati di affreschi parietali, il Vlachos offre qualche fotografia di scarsa riuscita tecnica, ma preziosa per la rarità.

Questo panorama di storia civile è integrato da uno schizzo di storia ecclesiastica, da un abbozzo della storia della città in epoca postbizantina — cioè turca (1373-1913) e bulgara (1913 in qua) — e da alcuni appunti prosopografici su quattro cittadini notevoli di Melènikon. Il volume è chiuso da una bibliografia sistematica e da un indice dei nomi e delle cose notevoli.

L'utilità del volume sta nella ricchezza del materiale raccolto e nell'ordine logico con cui è stato elaborato e interpretato.

C. Capizzi S.J.

Paul J. Alexander, *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress* (= Dumbarton Oaks Studies), Dumbarton Oaks, Washington D.C. 1967, pp. 151 con 1 tav. f.t.

Era nota da lungo tempo una ' profezia ' della Sibilla Tiburtina. Edita per la prima volta nel 1563, essa conobbe varie ristampe. Sul finire del secolo scorso, Ernst Sackur ne curò un'edizione seguendo i metodi più scaltriti della critica testuale e della ricerca storica (*Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle a.S. 1898; ristampa presso la Bottega d'Erasmo, Torino 1963). I manoscritti latini che tramandavano la ' profezia ' risalivano a non oltre il secolo XI; ma il Sackur seppe scorgere nel testo una stratificazione progressiva congetturando

a ragione che il nucleo primitivo doveva datare dalla seconda metà del secolo IV d.C.

Oltre alla versione edita dal Sackur, erano note pure alcune versioni orientali ed altre tre versioni latine della ' profezia '. Di queste ultime una era stata già pubblicata da R. Usinger in « Forschungen zur Deutschen Geschichte » 10 (1870), pp. 621-631, e poi in MGH, *Scriptores*, XXII, Hannover 1872, pp. 375 s.; le altre due si conservano ancora inedite rispettivamente nel *cod. Monacensis Lat. 17742*, saec. XII, ff. 42-51, e nel *cod. Lambacensis membr. LXXVII* (ora nella Newberry Library, Chicago, Ry. 6) saec. XII, ff. 198r-202v.

L'esame di alcune di codeste versioni aveva fatto supporre che il testo latino dovesse dipendere, almeno nel suo strato più antico, da un originale greco. L'ipotesi si rivelò ben fondata. Nel 1949, Silvio Giuseppe Mercati annunziava al mondo dei dotti di aver scoperto il testo greco della ' profezia ' nel *cod. Athos 1527* (Karakallou 14) del secolo XII e in un altro codice non identificato del secolo XIV (vedi: « Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves » 9 [= Παγκάρπεια, *Mélanges Henry Grégoire*, Bruxelles 1949, pp. 473-481]).

Nel dare tale annuncio, il Mercati rimandava ' ad altra sede la discussione di tanti e tanti punti del testo greco ' da lui scoperto e del quale offriva soltanto il titolo e l'*incipit*. Ma, in realtà, la morte raggiunse 14 anni dopo il grande Bizantinista senza che egli fosse ritornato più sulla sua scoperta.

Il prof. Alexander cominciò ad occuparsene, con l'aiuto dello stesso Mercati, fin dal 1960. I suoi studi sulla letteratura apocalittica o chiliastica avevano richiamato la sua attenzione sul nuovo testo greco.

La monografia presente testimonia di uno studio lungo e penosissimo, di un acume critico raffinato e di una rara erudizione filologica. Ogni capitolo e ogni pagina ne forniscono la prova, perché ci si accorge subito che non c'è problema di critica testuale, di interpretazione linguistica o di identificazione storica e geografica, a cui l'A. tenti di sottrarsi.

Innanzitutto il prof. Alexander ha identificato il secondo codice greco, a cui aveva fatto cenno il Mercati, col *Vatican. graec. 1120*, saec. XIV. Poi, nel 1961, ha avuto la fortuna di scoprire un terzo manoscritto col testo greco della ' profezia ': il *cod. Atheniensis Bibl. Nat. 2725* (*Suppl. 725*). Stabiliti i rapporti di parentela fra tali codici e tenendo sott'occhio la tradizione latina, egli s'è sobbarcato alla faticosa ricostruzione del testo critico greco, al quale ha fatto seguire una diligente traduzione inglese, fornendo l'una e l'altra di un sobrio commentario prevalentemente linguistico e storico (pp. 29-40). La lettura attenta dell'apparato critico e del commentario dimostra che non sono state poche né lievi le difficoltà da superare; ma il prof. Alexander è andato ben oltre nelle sue indagini.

Ha dedicato ben cinque capitoli per stabilire nel modo più sicuro possibile la data e la provenienza del testo greco in questione,

i suoi rapporti coi testi latini, la cornice storica e il ' vangelo sibillino ' in esso contenuti, il suo valore storico, la prospettiva geografica storica ed escatologica che la Sibilla vi esprime. Il capitolo VIII è dedicato invece a una fine analisi dei metodi e delle finalità perseguite dagli scrittori apocalittici, così come si possono scorgere nel nostro testo. Dopo un'appendice sul misterioso ' guerriero ' di Gerapoli nella provincia Euphratensis, alla cui opera antipagana la Sibilla dà un particolare rilievo, il libro è chiuso da una serie di ' conclusioni ' (pp. 136-143), che ne riassumono bene i risultati principali. Noi ne accenneremo solo alcuni.

Il nostro testo greco fu scritto durante il regno dell'imperatore Anastasio I (491-518) e sotto l'impressione deprimente prodotta dalle sconfitte degli eserciti bizantini nei primi due anni della guerra che aveva scatenato il re persiano Kawad I nel 502; ciò induce a pensare che l'autore lo scrisse verso il 503/4. Dalle conoscenze geografiche che egli dimostra, si deduce che egli scrisse a Heliopolis/Baalbek oppure nelle sue vicinanze; dall'importanza data agli elementi religioso-cristiani e dal modo come egli giudica la politica religiosa di Leone I, Zenone ed Anastasio I, si ricava invece con chiarezza che l'autore è non solo cristiano, ma anche calcedoniano. Nel compilare il testo greco attuale, egli si è servito dell'originale greco (se esistette) del tardo IV secolo (probabilmente del tempo di Teodosio I [379-395]) e della supposta traduzione latina quasi contemporanea, divinata dal Sackur. La versione greca attuale della ' profezia ' non è, come si espresse il Mercati, ' il testo greco della Sibilla Tiburtina ', ma solo *uno* dei suoi rimaneggiamenti.

Questi ed altri risultati lasciano intuire il valore del volume. Anche se non tutte le soluzioni proposte dal prof. Alexander saranno definitive, i cultori di storia tardo-antica e di filologia greca e bizantina gli saranno riconoscenti per aver messo a loro disposizione un nuovo testo di notevole interesse e per aver fatto il possibile allo scopo di renderlo accessibile ed utilizzabile.

C. Capizzi S.J.

Artistica

Ludwig Budde, *Antike Mosaiken in Kilikien. Bd. I: Frühchristliche Mosaiken in Misis-Mopsuhestia*, Bongers, Recklinghausen 1969. S. 233, Tafeln 196.

Der vorliegende, vorläufig erste Band des Werkes von L. Budde über: "Antike Mosaiken in Kilikien" beschäftigt sich ausschliesslich mit dem nur in kläglichen Resten erhaltenen Fussboden einer altchristlichen Basilika in Misis-Mopsuhestia, wie der Verfasser die Örtlichkeit nennt, der — und das ist allerdings von Bedeutung — schon aus dem vierten Jahrhundert nach Christus stammen dürfte. Der ganze übrige Bau der Kirche ist teilweise durch die gerade in

jener Gegend häufigen Erdbeben, teilweise aber auch durch äussere Gewalt schon sehr früh zerstört und verschleppt worden. Der äusserst rührige Verlag Aurel Bongers in Recklinghausen hat alles, was ihm möglich war, getan um in — so hoffen wir — naturgetreuen farbigen Nachbildern, aber auch in reichlichen Schwarz-Weiss-Tafeln die noch nicht verschwundenen Reste für die Nachwelt zu erhalten — und dafür sei ihm Dank gesagt.

Die Beschäftigung mit den kärglichen, noch erhaltenen Mosaikstreifen und Bildern führt den Verfasser des Buches auf zwei verschiedene Gebiete: zum ersten auf die ästhetische Wertung der Mosaiken, die notwendig eine ins Einzelne gehende Beschreibung derselben voraussetzt, und zweitens eine Beurteilung des religiösen Inhalts der wenigen noch erhaltenen Bilder oder Bildfolgen. Diesen beiden Aufgaben hat L. Budde sich mit Erfolg gewidmet.

Es zeigt sich, dass das heute so armselige Fussbodenmosaik einst ein sehr prächtiges Kunstwerk war, das sich — wie man das für die ganze Kirche annehmen darf — neben den vielen schon existierenden Kunstwerken der Städte Kilikiens wohl sehen lassen konnte. So fällt eher auf, aus welch früher Zeit diese Kirche stammte — wie also die kirchliche Kunst nach dem Sieg des Christentums in jenen Gegenden fast explosionsartig aufbrach. Ich wüsste kaum ein ähnliches Beispiel aus so früher Zeit aus dem lateinischen Kulturkreis oder auch aus Ägypten zu nennen.

Gar verschiedene Erkenntnisse ergeben sich aus den wenigen erhalten gebliebenen Resten. Zum ersten sind zur Erläuterung der mit Samson und seinen Taten sich beschäftigenden Mosaiken ziemlich viele griechische Schrifttexte zu lesen, die also recht frühe Paralleltexte zur Septuaginta darstellen. Sie dürften eigentlich in keiner Ausgabe dieser Texte fehlen. — Ich habe aber keine Erklärung dafür gefunden, warum die Männer, die jene Bilder in Auftrag gegeben haben, gerade die Taten Samsons abbilden liessen. Und das zu wissen, wäre doch interessant. Auch zu erfahren, wo die Vorbilder dieser Szenen zu suchen sind, wäre von Wert. Der Hinweis auf späte ähnliche Bilder im Rheinland scheint mir nicht zu genügen. Hier meldet sich wieder die Frage nach der religiösen Malerei des späten Judentums, wobei natürlich schon die Frage auftaucht, was wohl "das späte Judentum" überhaupt ist.

Wir sehen auch die Arche Noes ganz eindeutig als Symbol der Kirche sowohl in der ursprünglichen Darstellung wie in einer viel späteren stümperhaften "Ausbesserung". Damit treffen sich diese Bilder mit westlichen frühen Fresken in den römischen Katakomben. Von der späteren ostkirchlichen Abneigung gegen Symbole ist also zu jenen frühen Zeiten nichts zu spüren. Hier taucht natürlich die Frage auf, was ein "Symbol" nun eigentlich ist. Bezieht es sich nicht nur auf Personen, sondern auch auf Sachen? Hat man in späteren Jahrhunderten das "Symbol" anders aufgefasst als früher?

Man sieht, dass auch ein sehr trümmerhafter Fussboden uns etliche Probleme zur Lösung aufgibt. Unter dieser Rücksicht ist die

Arbeit des herausgebenden Verlags, denn ohne die vielen Abbildungen wäre das Buch nicht halb soviel wert wie es das jetzt ist, wie auch der Fleiss des Verfassers ein Gewinn für die Wissenschaft. Wir warten auf den zweiten Band, der uns — so hoffen wir — mit neuen Mosaiken bekannt machen wird.

A. M. AMMANN S.J.

Varia

René METZ & Jean SCHLICK, *RIC* 69, *Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes*, t. 3, CERDIC, Palais Universitaire, Strasbourg 1970, 480 p.

Tout en gardant les mêmes caractéristiques que le tome précédant, paru en septembre 1969, ce répertoire pour 1969 a été amélioré. Un ouvrage de ce genre vaut par le nombre des publications relevées et par la précision de son index systématique.

La première partie de l'ouvrage comprend les relevés bibliographiques de 5715 publications, réparties alphabétiquement par pays. Un index général, établi par ordinateur I.B.M. et rédigé en cinq langues, comporte cette fois 1500 mots-clés. Enfin une brève notice explicative suffit à rendre la consultation de l'ouvrage d'une extrême simplicité. Dix huit pays et l'Afrique forment l'aire géographique ainsi couverte; il faudra l'étendre à de nouvelles zones, et sans doute inclure d'autres langues!

Or l'ampleur de la documentation impose des limites et donc une sélection plus rigoureuse. On mesure l'importance d'une analyse et d'une indexation compétente de la documentation dépouillée pour assurer au Répertoire sa valeur scientifique. Il a déjà fallu renoncer à publier in extenso dans ce tome 3 les publications de moindre importance, qui apparaissent néanmoins dans l'index général; quelques unes y figurent même avec la mention: « très important »! Il s'agit là d'une erreur technique: on saura y remédier dans les éditions suivantes. A partir du RIC 70, les auteurs adopteront aussi une répartition plus précise pour indiquer la confession dont traite l'auteur de la publication recensée; peut-être évitera-t-on ainsi que le même article, paru dans Concilium, recoive selon les pays, tantôt l'indexation catholique (2), tantôt orthodoxe (3).

La liste des mots-clés reste ouverte, puisqu'elle reflète fidèlement les thèmes majeurs de la recherche contemporaine sur le christianisme. C'est d'ailleurs en fonction du nombre de mots-clés que le RIC devient l'équivalent d'une bibliographie analytique.

Comme instrument de travail, ce Répertoire rendra de grands services à tous ceux qu'intéresse l'étude du christianisme. Conçu dans une perspective vraiment œcuménique, il fournit dès à présent une information précieuse sur les publications orthodoxes: nous le recommandons à ce tître aux œcuménistes.

Ch. INDEKEU S.J.

Henrica FOLLIERI, *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti, temporum locorumque ordine digesti, commentariis et transcriptionibus instructi* (= Exempla scripturarum edita consilio et opera Procuratorum Bibliothecae et Tabularii Vaticani, fasciculus IV), Apud Bibliothecam Vaticanam 1969, pp. 110 con 70 tavv. f.t. in fascicolo sciolto.

Ci si ingannerebbe di molto se si credesse che ci troviamo di fronte a una ristampa, magari aggiornata, dei famosi *Specimina codicum graecorum vaticanorum*, raccolti oltre 60 anni or sono da Pio Franchi de' Cavalieri e da Johannes Lietzmann (Bonn 1910; 2ª ediz. 1929). Quel fascicolo aveva, a detta degli stessi Autori, scopi puramente didattici; e, se esso ha reso e rende tuttora buoni servizi anche in sede scientifica, ciò si deve alla cura intelligente con cui vennero scelte e ordinate le 50 tavole desunte da altrettanti codici, quasi tutti datati o databili approssimativamente e forniti dall'indicazione del luogo di provenienza. Questo volume della Follieri invece mostra intendimenti più scopertamente scientifici, sebbene la sua impostazione metodologica e la sua veste tipografica riescano molto comode anche agli effetti dell'insegnamento universitario.

Esso presenta al lettore ben 70 tavole in fototipia in bianco e nero, riprodotte in altrettanti fogli di cartoncino, che misurano 33 × 24 cm. e sono raccolti in un mazzo sciolto; alle tavole si aggiunge un volume con le trascrizioni e l'apparato scientifico; il tutto è protetto da un'apposita busta in plastica.

Le 70 tavole riproducono in facsimile 70 pagine di 69 codici diversi (giacché le tavv. 7-8 sono state eseguite su due fogli dello stesso *Vat. gr.* 354) e presentano a piè di pagina gli stessi dati codicologici riassunti pure nella doppia copia dell'indice delle tavole (Conspectus Tabularum): la segnatura del codice utilizzato, il suo contenuto, il luogo della sua origine, l'eventuale nome del copista, la data esatta od approssimativa della sua produzione, il numero della pagina riprodotta e trascritta.

Non ci sembra il caso di fermarci sulla riuscita tecnica dell'opera e soprattutto delle tavole; queste ci sembrano di una chiarezza e di una fedeltà perfette, sia pure nei limiti consentiti dalle condizioni dei mss. originali. Mette il conto invece insistere su altri aspetti.

Come risulta dalla prefazione (p. 5), la Follieri ha inteso illustrare le scritture librarie greche del Medioevo, cioè dei secoli IV-XVI. Perciò essa ha scelto codici possibilmente datati e forniti dell'indicazione del luogo di provenienza. E si nota che i mss. utilizzati provengono da tutta l'area dell'Impero Romano d'Oriente, detto in seguito — ed a ragione — Impero Bizantino: Egitto, Palestina, Siria, Asia Minore, Costantinopoli, Grecia e Balcani, Roma e varie regioni d'Italia; anzi non mancano due esempi di codici provenienti dalla Russia (tavv. 54-55, desunte da *Vat. gr.* 840 e 779).

La disposizione cronologica dei mss. e dei facsimili rispettivi permette alla Follieri una classificazione delle scritture, che è molto generica, ma di notevole aiuto didattico e scientifico. Le prime 11 tavole, ricavate da 10 mss., corrono dal secolo IV all'anno 800 e presentano, tutte, scritture in lettera maiuscola. Tutte le rimanenti invece mostrano scritture in lettera minuscola: 1) *codici vetustissimi*: 8 tavv. da 8 mss. compresi tra il sec. IX e la metà del sec. X; 2) *codici vetusti*: 20 tavv. da 20 mss. scritti tra la metà del sec. X e la fine del sec. XII; 3) *codici più recenti*: 23 tavv. da 23 mss. datati entro l'inizio del sec. XIII e la metà del sec. XV; 4) *codici posteriori alla caduta di Costantinopoli*: 8 tavv. da 8 mss. datati negli anni 1461-1552.

All'utilità di tale schema cronologico-paleografico contribuisce non poco l'indicazione — quando è possibile — del luogo in cui il ms. venne copiato. In un buon numero di casi, si può indicare il nome dello stesso amanuense o copista, che talvolta si identifica con l'autore dello scritto, e quindi ci pone alla presenza di un autografo (cfr. ad es. tav. 18, *Urb. gr.* 35: scolî di Areta ad Aristotile; tav. 44, *Vat. gr.* 165: pagina parzialmente autografa di Niceforo Gregora; tav. 46, *Vat. gr.* 101: lettera autografa di Demetrio Cidone).

Il fascicolo che accompagna il mazzo dei facsimili, oltre alla trascrizione dei testi fotocopiati, presenta per ogni singolo facsimile: 1) tutti i dati codicologici del ms. da cui è stato desunto il testo fotocopiato; 2) i dati bibliografici (studi, edizioni, ecc.) concernenti lo stesso ms.; 3) l'indicazione delle pubblicazioni dove il ms. sia stato eventualmente riprodotto in facsimile.

Alla fine si trovano tre indici che facilitano l'uso dell'opera. Nel primo si ha, in disposizione sinottica, la segnatura del ms., la pagina riprodotta e trascritta, il numero delle pagine in cui si tratta del ms. e si trova la trascrizione, infine il numero della tavola corrispondente; nel secondo si ha una disposizione analoga degli stessi elementi, meno quello della pagina riprodotta in facsimile, ma con in più le datazioni dei singoli mss. le quali determinano l'ordine dell'indice stesso; nel terzo si ha invece un elenco minuzioso dei nomi e delle cose più notevoli (pp. 102-110).

La lettura attenta sia delle trascrizioni, fatte con una meticolosità ammirevole, sia del corredo bibliografico e degli accenni storico-critici che lo accompagnano, dimostrano che la Follieri, molto apprezzata per altre sue opere di carattere agiografico ed innografico, padroneggia con rara sicurezza il campo minato della paleografia greca. Se si sa prescindere, come si deve, da qualche lieve svista bibliografica o da qualche errore tipografico, non si ha difficoltà a riconoscere che, tra le varie pubblicazioni paleografiche del genere, questo volume occuperà per lungo tempo un posto d'onore; perché non sono pochi né piccoli i servizi che esso potrà rendere.

C. Capizzi S.J.

Michael LEHMANN, *Leitfaden der Ostkirchen, das geistliche Profil der Ostchristen*; in: Sammlung "Aus Christentum und Kultur", Verlag Brüder Hollinek, Wien 1969, 164 S.

Was der V. mit seinem Buch will, sagt er selbst in der Einleitung: "Unser Leitfaden will in einem knappen Ein- und Überblick eine sachliche Orientierung über die Geisteswelt und Lebenskraft des Christlichen Ostens ermöglichen. Das geistliche Profil des Christlichen Ostens als Ganzes zeigt die Eigenart sowie das gemeinsame Erbgut desselben in Gegenwart und Vergangenheit an. Die Bestandaufnahme will nüchtern und sachlich das Selbstverständnis der einzelnen Ritenfamilien einfangen und registrieren und so manches Missverständnis richtigstellen. So kann das gemeinsame Erbe zum Abbau von Fehlmeinungen beitragen". Wir müssen anerkennen, dass dem V. dies alles recht gut gelungen ist.

Er gibt zunächst einen gedrängten Überblick über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der Ostkirchen, stellt sodann ihre Glaubens- und Sittenlehre dar sowie ihr Kirchenrecht und ihre Liturgie. Besonders bemerkenswert und eigenständig ist das Kapitel über die Glaubensverkündigung und die Missionstätigkeit der Ostkirchen. Auch die besonders bemerkenswerte grossartige Missionstätigkeit der Ostsyrer wird hier kurz behandelt. Der Geistigkeit der Ostchristen und ihren Heiligen ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Besonders nützlich ist der Abschnitt über die ökumenischen Kontakte der Ostkirchen untereinander und mit den westlichen Kirchen.

Ein recht umfangreiches Literaturverzeichnis ist beigefügt, das natürlich keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben will. Beim Kapitel "Geistigkeit" hätte man aber unbedingt eine Erwähnung der wichtigsten Werke von Irénée Hausherr, des Altmeisters orientalischer Spiritualität, erwartet. Unter "Glaubenslehre" ist keine der zahlreichen Publikationen von Bernhard Schultze S.I. erwähnt. Einige theologische Veröffentlichungen von W. de Vries werden zwar im Literaturverzeichnis aufgeführt, sind aber in der Darstellung unberücksichtigt geblieben. Sehr nützlich ist die "Okumenische Zeittafel" (S. 134 ff).

Es ist heute ein recht gewagtes Unterfangen, wenn ein einzelner Mann das gesamte weite Gebiet der Ostkirchenkunde in einem kurzen "Leitfaden" behandeln will. Der Fachmann auf einzelnen begrenzten Sachgebieten wird ihm mit Leichtigkeit Fehler nachweisen können. Es seien einige aufgeführt: Das Konzil von Nikaia wies dem werdenden Patriarchat von Antiochien noch kein bestimmtes Territorium und deshalb auch keine bestimmte Anzahl von Bistümern zu (S. 12). Schon längst vor den durch König Schāpūr I. verschleppten Kriegsgefangenen aus Syrien kamen christliche Missionare nach Persien (S. 13). Die Unabhängigkeitserklärung der Persischen Kirche im Jahre 424 bedeutete keine Lostrennung vom Patriarchat Antiochien, zu dem die Persische Kirche nie gehört hatte (S. 13 und "Ökumenische Zeittafel" S. 134). Diese Unabhängigkeitserklärung war im Sin-

ne der Ostsyrer kein Ausscheiden aus der Gemeinschaft der Reichskirche (S. 15). (Vgl. zur Sache: W. de Vries, Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos?, in: Mélanges Eugène Tisserant, Band III, Studi e Testi 233, Vatikan 1964, 429-450). — Von einer Errichtung eines koptischen katholischen Patriarchats im Jahre 1824 (S. 23) kann keine Rede sein. Es handelte sich um einen vollkommenen Fehlschlag. — Die Ostsyrer erkannten auch theoretisch den Primat des Papstes nicht an (S. 29). Der Rezensent glaubt dies in seinem Buch "Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer" (Rom 1955) nachgewiesen zu haben. Das vom V. (S. 29, Anm. 16) zur Sache zitierte Werk von Khayyath aus dem Jahre 1870 ist üble, zeitbedingte Apologetik. Die Glaubenslehre der Vorchalkedonier beruht nicht auf Eutyches (S. 32), der von ihnen vielmehr entschieden abgelehnt wird.

Trotz dieser und anderer Irrtümer, die in einem zusammenfassenden "Leitfaden" kaum zu vermeiden sind, ist das Buch Lehmanns eine recht brauchbare Einführung in das weitschichtige Gebiet der Ostkirchenkunde.

W. de Vries S.J.

Paul Canart-Vittorio Peri, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (= Studi e Testi, 261), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1970, pp. xv+709.

Come fa sapere il P. Alfonso Raes S.J., Prefetto della Vaticana, questo nuovo volume della grande Collana, a cui appartiene, ha avuto origini, per così dire, private o personali: l'idea di compilarlo venne suggerita dalle raccolte di note e schede bibliografiche sui singoli codici greci della Vaticana, iniziate ad uso personale dal cardinale Giovanni Mercati e poi arricchite da alcuni *scriptores* della Biblioteca, come Robert Devreesse, Ciro Giannelli e Paul Canart.

La finalità e la struttura del volume si trova ben definita nell'Introduzione: si vuole offrire agli studiosi ' una raccolta di schede bibliografiche concernenti i manoscritti greci dei fondi custoditi nella Biblioteca Vaticana '; raccolta che è stata concepita ' come sussidio, funzionale e materiale, non critico e non definitivo ' (p. vii).

Infatti, dopo aver esposto nella stessa Introduzione le ' regole adottate nella compilazione ' e i ' principali strumenti per lo studio dei manoscritti greci della Biblioteca Vaticana ' (pp. ix-xv), si offre l'elenco delle ' pubblicazioni prese in esame ', cioè libri (pp. 3-93), riviste (pp. 94-97), opere collettive ed anonime (pp. 98-101); da tale elenco, che fa da chiave alle schede bibliografiche sui singoli codici, si passa alle liste delle schede stesse (pp. 105-708). Diciamo ' liste ' al plurale, perché i compilatori hanno, e giustamente, distribuito le schede raggruppandole secondo i fondi originari dei codici: Archivio di S. Pietro, Barberiniani, Chigiani, Ottoboniani, Palatini, di Pio II, Reginensi, Rossiani, Urbinati, Vaticani.

Le schede sono disposte naturalmente secondo l'ordine progressivo che è consentito dalle loro segnature attuali; perciò non mancano tavole di concordanza delle segnature odierne con quelle antiche, spesso di grande utilità.

Sarebbe erroneo credere che le liste offrano schede o riferimenti bibliografici su *tutti* i codici dei singoli fondi; un buon numero di codici sono stati semplicemente saltati, forse perché finora quasi ignoti (come ci pare il caso di quelli dell'Archivio di S. Pietro) o mancanti di una descrizione tale da suscitare l'interesse degli studiosi nei loro riguardi. Comunque, se il nostro conteggio non sbaglia, le schede raccolte nel volume permettono di conoscere edizioni, analisi paleografiche e testuali, studi filologici e storici d'ogni genere su circa 4200 codici greci, e ciò in pochi secondi.

Un servizio, questo, di cui gli studiosi non saranno mai abbastanza grati ai valenti compilatori e ai loro collaboratori; soprattutto se si considera il valore eccezionale di molti dei codici elencati.

C. Capizzi S.J.

Wolf Giusti, *Russi dell'Ottocento*, Edizioni Abete, Via Prenestina 683, Roma 1970, pages 462.

The author gathered together in one volume the ten monographic sketches on the nineteenth century Russian writers and thinkers which he had published previously in different Italian reviews. Special attention is given to the particular shape western social, philosophical and economic ideas took after being transplanted on Russian soil. The starting-point is the age of Alexander I, an atmosphere conditioned by a massive encounter between Russian society and the West, from which two separate movements took root: slavophilism and occidentalism.

The work opens with Peter Čaadaev, an "occidentalist declared insane" by the government of Nicholas I and concludes with the anarchist prince Peter A. Kropotkin who died in a kind of "a cage of gold" in Lenin's Russia in 1921.

The "Annotations to Dostojevskij" form the core of the volume and though the author makes his way through well known terrain, he does it with much understanding and insight. He calls attention of the reader to the doubling of personality frequent in the heroes of Dostojevskij, to the tension between God and demon, devotion to Christ and blasphemy, characteristic of the same person. In the story *Vlas* from the *Diary of a Writer* (1873) the diabolic obsession of the young villager is more abominable than is suggested. The young man fired his gun not on the *pane benedetto* (blessed bread that is being distributed after the liturgy) but on the consecrated bread — the Holy Eucharist.

This lack of equilibrium also characterizes "the most Russian" of the writers — A. A. Grigorev. The author in explaining this and

other peculiarities of Russian literary production points out that Russia did not experience any renaissance movement and was not fed on the luminous memories of the classical culture. The laws and customs of western chivalry remained foreign to her.

The author takes every opportunity to dwell on writers who sojourned in, or cherished a particular interest for Italy. Turgenev is studied exclusively on the Italian background.

Religious issues are ever present in nineteenth century Russian literature. For some concern for the faith was the centre of their lives. The author traces the spiritual itinerary of the jesuit I. S. Gagarin, shows how the political contrast Russia-Poland imposed a handicap on Russian catholicism, and delineates the importance of the renewed French catholicism for Russian religious thought. No less than 30 pages are dedicated to the restless Vladimir Pečerin, once professor of Greek in the university of Moscow, later a redemptorist priest.

Konstantin Leontev, a thinker ignored in the Soviet Union today, but appreciated in the West, following a profound spiritual crisis found his desired peace of mind in the traditions of Eastern Christianity. His last refuge was the monastery Optina Pustyn, where a few months before his death he took monastic vows.

It is a lively, helpful and readable volume and prompts our admiration on account of the amount of Russian and foreign literature quoted or referred to. Some Russian works cited are rare even in well furnished libraries. The work is intended for educated readers, already familiar with the nineteenth century Russian mind. It is more brilliant than explanatory, with several journalistically attractive simplifications; it would gain in value by a more orderly a less sophisticated presentation.

J. Krajcar S.J.

Richard Seider, *Paläographie der griechischen Papyri*, Band II: *Tafeln*. Zweiter Teil: *Literarische Papyri*, Anton Hiersemann – Stuttgart 1970, pp. 189, con 77 fotografie in 40 tavv.

Il primo volume di quest'opera venne presentato da noi stessi oltre due anni fa (v. OrChrPer, 34, 1968, pp. 195-197). Rimandiamo dunque i nostri lettori a quella recensione per quanto riguarda le notizie generali.

Nel primo volume, l'oggetto della ricerca e della documentazione paleografica erano le scritture documentarie dei papiri greci, a partire dal 311 a.C. scendendo fino al 710 d.C. Gli esempi erano riprodotti da 58 papiri e da 6 ostraka, scelti ed ordinati in modo da suggerire un'idea dell'evoluzione della corsiva greca nell'arco del tempo suaccennato. In questo secondo volume continua la stessa inchiesta; muta il campo di ricerca. Vi troviamo 71 papiri letterari, riprodotti, come nel volume precedente, in bianco e nero, integralmente o par-

zialmente, ma nella grandezza dell'originale: si hanno 77 fotogrammi su 40 tavole fuori testo.

Salvo qualche rara eccezione (v. ad es. tav. XVI, 32a e 32b; tav. XXXIV), le riproduzioni su carta patinata robusta ci sembrano di ottima riuscita, anche se talvolta sorga il sospetto di avere sott'occhio la fotografia di una fotografia. Ma si sa che non sempre è possibile a uno studioso lavorare con materiale di prima mano.

Lo scopo di offrire una panoramica del divenire storico della scrittura greca libraria o letteraria è conseguito mediante la scelta di papiri databili generalmente con sufficiente approssimazione e talora con precisione. Ma alla cura della scelta il prof. Seider ha congiunto altre cure, che rendono la sua opera un modello di metodo: ognuno dei 71 papiri riprodotti è presentato brevemente sotto l'aspetto del suo rinvenimento, della sua conservazione, del suo contenuto, degli studi di cui è stato oggetto; poi viene trascritto prima in trascrizione diplomatica e poi in trascrizione corrente con relativo apparato critico.

Superfluo notare che un metodo simile, oltre che lo studio delle forme paleografiche, facilita e favorisce quello del contenuto dei papiri. Qui ci limitiamo a notare che molti papiri riguardano vari generi della letteratura profana (epica, lirica, commedia, filosofia, ecc.); ma un buon numero interessano i biblisti, i liturgisti e, addirittura, i cultori di innografia bizantina.

L'importanza della raccolta risulta anche da altre considerazioni. I papiri illustrati vanno dalla metà del IV secolo a.C. (P. Dervéni) al secolo VII-VIII d.C. (P. Berol. 13269), coprendo lo stesso arco cronologico della serie documentaria illustrata nel primo volume. Ma sotto l'aspetto della provenienza, c'è qualcosa di diverso: una maggiore varietà. Il N° 1 (P. Dervéni, ritrovato nel 1962 a Dervéni presso Salonicco) proviene dalla Grecia; il N° 30 (P. Vat. Gr. 11) dalla Marmarica in Libia; il N° 65 (Cod. purpureus petropolitanus) da Sarmushaly nella Cappadocia; dei rimanenti, 46 provengono da 19 località egiziane ben precisate; 22 da località ignote. Tale diversità geografica è molto importante per lo studio delle caratteristiche paleografiche di una data epoca. In questo senso, abbiamo almeno un caso nel quale è possibile fare un confronto istruttivo: se si paragona la scrittura del P. Dervéni (tav. I) con quella di due esempi egiziani, che sono contemporanei o di poco posteriori, P. Berol. 9875 e P. Berol. 13270 (tav. II, 2 e 3), si osserva facilmente che le forme della scrittura del P. Dervéni sono più legate alle forme della scrittura epigrafica.

Osservazioni analoghe potrebbero farsi a più riprese. Ma, se dal campo delle forme scrittorie passiamo a quello contenutistico, si potrebbero aggiungere molti rilievi positivi, come abbiamo già accennato indirettamente. Ne facciamo uno solo. C'è un esempio che sorprenderà più di un lettore, non appena verrà conosciuto attraverso la magnifica riproduzione fotografica della tavola XVI. Si tratta del P. Bodmer IV, che ci ha restituito interamente la commedia ' Il di-

scolo ' di Menandro; questo papiro-codice, scritto tra il III e il IV secolo d.C., presenta un raro esempio di scrittura libraria che assomigli a quella documentaria coeva (tav. XVI, 51a-51b; cfr. l'introduzione, le trascrizioni e il commento nelle pp. 136-139).

Alla fine della prefazione, il Prof. Seider dichiara che si riterrebbe soddisfatto nei suoi intenti se questo volume, come il primo, servisse ' come introduzione pratica allo studio della paleografia dei papiri greci letterari ' (p. 8). L'impostazione dell'opera, la diligenza e la scienza prodigatevi, e i dieci indici di cui questo volume è fornito ci inducono a pensare che le sue fatiche renderanno frutti a un livello molto più alto.

C. Capizzi S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Gastoni ZANANIRI, O.P., *Le Saint Siège et Moscou*, Éditions Spes, Paris 1967, S. 172.

Der sehr fruchtbare Schriftsteller G. Zananiri hat vor allem aufgrund von verschiedenen Artikeln in der Zeitschrift « L'ami du clergé » eine flüssige Darstellung der Beziehungen des Heil. Stuhles im besonderen zu dem neuen Russland geschrieben. Das Buch liest sich leicht und ist — obgleich nicht in allem vollständig — vertrauenswürdig. Man kann es sicher empfehlen.

A. M. AMMANN S.J.

Herbert HUNGER-Otto KRESTEN, *Katalog der Griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 2, codices juridici, codices medici* (= *Museion*, Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek. Neue Folge), Georg Prachner Verlag, Wien 1969, XVI+126 pag.

18 codici giuridici dei quali i 1-3, 6-14 e 18 sotto il titolo di *Juristische Sammelhandschriften*. 53 codici medici dei quali i 8, 15, 16, 18, 20, 21, 24-32, 37, 40, 41, 43-45, 47, 48, 50, 52, 53 sotto il titolo generale di *Medizinische Sammelhandschriften*. Descrizione e indice analitico di ogni codice. Indice alfabetico di tutto il catalogo. Appendice degli *incipit* di testi anonimi o poco conosciuti.

M. ARRANZ S.J.

Ludwig BERTSCH, *Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom*. Eine materialkerygmatische Untersuchung (=Trierer Theologische Studien, 17), Paulinus Verlag, Trier 1966. XVI und 154 Seiten.

Die Arbeit behandelt das Hauptthema christlicher Verkündigung: das Erlösungsgeheimnis in Christus. Dies wird untersucht und dargestellt am Beispiel Hippolyt's von Rom, eines Hauptzeugen altchristlicher Glaubensverkündigung. Mit der mehr praktischen Themenstellung ist es gegeben, daß der Verf. sich vor allem um eine Gesamtschau bemüht, d.h. um die von Hippolyt erfaßte Einheit der Heilsgeheimnisse im Christusgeheimnis, in dem sich seinerseits

der göttliche Heilsplan mit dieser Welt und in dieser enthüllt und entfaltet. Textkritische Fragen und ausführlichere Analysen der reichlich zitierten Texte kommen dabei nicht immer zu ihrem Recht. Die vorgelegte Synthese des zentralen Kerygmas Hippolyt's bietet jedoch reiches Material, das für die heutige Verkündigung fruchtbar werden kann.

J. Frickel

R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, The Library of History and Doctrine, SCM Press, London 1962. 288 Seiten.

Ausgehend von der Tatsache, daß die christliche Botschaft in der frühen Kirche zunächst mündlich überliefert wurde, wird hier die alte Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in neuer Form gestellt. Nicht um Prioritätsfragen geht es dem Verf., auch nicht um Fragen nach einer oder mehreren Glaubensquellen, sondern um das gegenseitige Verhältnis von kirchlicher Tradition und der in der Kirche je neuen Auslegung der Hl. Schrift als genuiner Ausdruck dieser Tradition. Ist die notwendige Auslegung der Schrift einerseits bestimmt durch die kirchliche Tradition, so beeinflußt eben diese Interpretation ihrerseits wieder die kirchliche Tradition, die so mit der Interpretation einem Wachstum unterliegt. Aufgezeigt wird diese Bewegung am Beispiel der verschiedenen "Credo" und Glaubensregeln, der Gebräuche und Riten, sowie des neutestamentlichen Kanons. Durch Verarbeitung neuerer Literatur und die Auseinandersetzung mit dieser bleibt die Studie Hansons ein wertvoller Beitrag zur Frage nach dem Wesen kirchlicher Tradition, wie sie auf dem II. Vatikanischen Konzil neu gestellt wurde.

J. Frickel

Der Septuaginta-Text des Buches Daniel, Kap. 1-2. Nach dem Kölner Teil des Papyrus 967 herausgegeben von Winfried Hamm, (= Papyrologische Texte und Abhandlungen, Band 10), Rudolf Habelt Verlag GMBH, Bonn 1969, S. 281.

Die Arbeit wurde 1965 der Universität Köln als Dissertation eingereicht. Inzwischen hat der Verfasser auch Kap. 3-4 bearbeitet, die in Kürze erscheinen werden. Kap. 5 ff. wurden bereits in Band 5 der Papyrologischen Texte und Abhandlungen von A. Geissen ediert. Auf die Einleitung, die die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammenfasst, folgt auf der linken Seite der genaue Wortlaut von 967 mit einem kritischen Apparat. Er wird jeweils auf der entsprechenden rechten Seite fortlaufend kommentiert.

T. Špidlík S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

CHARKIANAKIS, Stylianos, *Τὸ περὶ Ἐκκλησίας σύνταγμα τῆς Β' Βατικανῆς Συνόδου. Εἰσαγωγὴ — Κείμενον — Συστηματικὴ ἀνάκρισις.* Θεσσαλονίκη 1969. Τυπ. Ε. Σφακιανάκη. 300 p.

CHASIOTES, I. K., *Ἄγνωστη συνωμοτικὴ κίνηση στὶς Κυκλάδες στὰ τέλη τοῦ 16ου αἰώνα.* (Ἀνατυπ. ἀπὸ τὰ « Ἑλληνικά », τομ. 22ος, σελ. 377-388), Θεσσαλονίκη 1969.

— *Ἀνέκδοτο « Βραχὺ Χρονικό » γιὰ τὴ Ναυμαχία τῆς Ναυπάκτου (1571). Ἕνα ἰδιότυπο εἰκονογραφημένο κείμενο τοῦ Ἰωάννου Ἁγιομαύρα (1578).* (Ἀνατυπ. ἀπὸ τὰ « Ἑλληνικά », τομ. 19. Θεσσαλονίκη 1966, σελ. 106-113, 1 πιν.

— *Ἡ ἐπανάσταση τῶν Χιμαριωτῶν στὰ 1570 καὶ ἡ ἅλωση τοῦ Σοποτοῦ.* (Ἀνατυπ. ἀπὸ τὴν « Ἠπειρωτικὴ Ἑστία », τόμ. ΙΣ', σελ. 265-276). Ἰωάννινα 1968.

— *Ἑλληνικοὶ ἐποικισμοὶ στὸ Βασίλειο τῆς Νεάπολης κατὰ τὸν δέκατο ἕβδομο αἰῶνα.* (Ἀνατυπ. ἀπὸ τὰ « Ἑλληνικά » τομ. 22. σελ. 116-162). Θεσσαλονίκη 1969.

— *Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ἀχρίδος Ἰωακεὶμ καὶ οἱ συνωμοτικὲς κινήσεις στὴ Βόρειο Ἤπειρο 1572-1576.* (Ἀνατυπ. τοῦ ΣΤ' τόμ. τῶν « Μακεδονικῶν », σελ. 237-255). Θεσσαλονίκη 1964.

— *Σχέσεις Ἑλλήνων καὶ Ἰσπανῶν στὰ χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας,* Θεσσαλονίκη 1969, Τυπ. Ν. Νικολαΐδης, 69 p.

CITRINI, Tullio, *Gesù Cristo Rivelazione di Dio. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica.* Venegono Inferiore (Varese) 1969. Editrice « La Scuola Cattolica » 416 p.

DELEKOSTOPOULOS, Athanasios, *Ἡ ἕνωσις τῶν ἐκκλησιῶν καὶ ἡ σοβιετικὴ πολιτική.* Ἀθῆναι 1970, 35 p.

HASSIOTIS, I. K., *Fuentes de la historia griega moderna en archivios y bibliotecas españolas.* (Extr. « HISPANIA », t. XXIX (1969) pag. 133-164). Instituto « Jeronimo Zurita » Madrid.

— *La comunità greca di Napoli e i moti insurrezionali nella Penisola balcanica meridionale durante la seconda metà del XVI secolo.* (Offprint « Balkan Studies », X, 2., pag. 279-288) Thessaloniki 1969.

KUCHEROV, Samuel, *The Organs of Soviet administration of Justice: Their history and operation.* With a Foreword by John N. Hazard. E. J. Brill. Leiden 1970. XXIII+754 p.

MERENTITES, Konstantinos, *Ὁ κόσμος τῶν Θεῶν παρὰ τοῖς ἀρχαίοις Ἕλλησιν*, ἐν Ἀθήναις 1969, 54 p.

— « ΑΡΑΤΕ ΠΥΛΑΣ... » *Θρησκειολογική, φιλολογικὴ καὶ γλωσσικὴ ἀνάλυσις καὶ ἑρμηνεία τοῦ ψαλμοῦ 23 (24), 7-10*, Ἀθῆναι 1969, 87 p.

— *Τὰ « ἀβέβαια » ἀποσπάσματα τοῦ Ἡσιόδου ἐν τῷ παπύρῳ* Rainer. *Συμβολὴ εἰς τὸν ὀρθὸν τρόπον ἐκδόσεως ἀρχαίων κειμένων*. ἐν Ἀθήναις 1969, 94 p.

MUCCI, Salvatore, *Il libero arbitrio umano e il concorso naturale di Dio, la grazia, la predestinazione*. (Tivoli, 1969, Typolinotypia Ripoli), 149 p.

PHEIDAS, Vlasios Ioannes, *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν*. Ἀθῆναι 1969, 350 p.

RODRÍGUEZ, Félix, S.J., *Las Actas del Concilio de Florencia en las discusiones dogmaticas*. (Estratto da: « Burgensia », 11 (1970), pag. 231-274).

DE VRIES, Joseph, *Materie und Geist. Eine philosophische Untersuchung*. Verlag Anton Pustet, München und Salzburg 1970, 136 p.

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 23-12-1970 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* - 28-12-1970 – H. CUNIAL, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1970

INDEX VOLUMINIS XXXVI – 1970

1. – LUCUBRATIONES

J. D. Baggarly S.J., *A parallel between Michael Psellus and the* Hexaemeron *of Anastasius of Sinai* 337–347

C. Capizzi, S.J., *L'imperatore Anastasio I e la Sibilla Tiburtina* 377–406

J. M. Fiey O.P., *Īšō'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Īšō'yaw III d'Adiabène* (*580-659*) (suite) 5–46

R. J. Loenertz O.P., *Démétrius Cydonès. I, De la naissance à l'année 1373* 47–72

A. Luttrell, *Aldobrando Baroncelli in Greece: 1378-1382* . . 273–300

W. F. Macomber S.J., *A List of the Known Manuscripts of the Chaldean Ḥudrā* 120–134

J. Masson S.J., *Consanguinité et affinité dans l'Eglise copte orthodoxe d'Alexandrie* 108–119

J. Mateos S.J., *La synaxe monastique des vêpres byzantines* 248–272

O. F. A. Meinardus, *An Examination of the Traditions pertaining to the Relics of St. Mark* 348–376

J. Rius Camps, *Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Origenes* 201–247

B. Schultze S.J., *Orthodoxe Kritik an der Ekklesiologie Chomjakovs* (*Archimandrit Charkianakis und A. Stavrovskij*). 407–431

R. Taft S.J., *Toward the Origins of the Offertory Procession in the Syro-Byzantine East* 73–107

G. Winkler, *Die Interzessionen der Chrysostomusliturgie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (I. Teil) 301–336

2. – COMMENTARII BREVIORES

A. M. Ammann S.J., *Drei unverbindliche Berichte über die 1. Audienz des Zaren Nokolaus I. bei Papst Gregor XVI.* (*13-XII-1845*) 454–458

J. Hahn, « *Missa Graeca* » 432–436

I. Ortiz de Urbina S.J., *La Pasqua nel pensiero teologico primitivo* 444–453

B. Schultze S.J., *Die Taten des einfachen Gottes* 135–142

R. Taft S.J., *A Proper Offertory Chant for Easter in Some Slavonic Manuscripts* 437–443

3. – RECENSIONES

ALEXANDER P. J., *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in Greek dress* (C. Capizzi) 469–471

Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb, herausgegeben und eingeleitet von Ludolf MÜLLER (J. Krajcar) . . . 467–468

ARBANITIS A. K., *'Ιστορία τῆς 'Ασσυριακῆς Νεστοριανικῆς 'Εκκλησίας* (M. Lacko) 165–166

BASSETTI-SANI G. OFM, *Per un dialogo cristiano-musulmano* (W. de Vries) 166–168

BENOIT P., OP, *Exégèse et théologie, III* (B. Schultze) 143–144

BERNARD J., *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien* (T. Špidlik) 144–145

BRUMANIS A. A., *Aux origines de la hiérarchie latine en Russie* (A. M. Ammann) 168–171

BUDDE L., *Antike Mosaiken in Kilikien, Bd. I* (A. M. Ammann) 471–473

CANART P. – PERI V., *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (C. Capizzi) 477–478

De Doctrina concilii Vaticani Primi (G. Dejaifve) 145

Dictionnaire de Spiritualité, fasc. XLVI-XLVII (G. Dejaifve) 145–146

Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600), editionem curavit P. A. WELYKYJ OSBM (G. Olšr) . . . 464–466

Dumbarton Oaks Papers, vol. XXII (T. F. Mathews) 179–180

ESZER A. K., *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros* (W. de Vries) 171–172

FENSTER E., *Laudes Constantinopolitanae* (C. Capizzi) . . . 151–152

FOLLIERI H., *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti, temporum locorumque ordine digesti, commentariis et transcriptionibus instructi* (C. Capizzi) 474–475

GIUNTA F., *La coesistenza nel Medioevo* (C. Capizzi) 172–174

GIUSTI W., *Russi dell'Ottocento* (J. Krajcar) 478–479

GRÉGOIRE de Nazianze, *La Passion du Christ*, ed. de André TULLIER (T. Špidlik) 146

Historie vom Zartum Kasan, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Frank KÄMPFER (J. Krajcar) 175–176

HUNGER H., *Die byzantinische Literatur der Komnenenzeit* (C. Capizzi) 153

KHOURY A. T., *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam* (W. de Vries) 147

KHOURY A. T., *Les Théologiens Byzantins et l'Islam* (W. de Vries) 148–150

KISSLING H. J., *Sultan Bâjezids II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II von Gonzaga* (M. Lacko) 174

KOMINI A. D., *Πίνακες Χρονολογημένων Πατμιακῶν κωδίκων* (C. Capizzi) 154–155

LEHMANN M., *Leitfaden der Ostkirchen* (W. de Vries) . . . 476–477
MAZAL O., *Der Roman des Konstantinos Manasses* (C. Capizzi) 155–157
MBEMBIS G. S., *Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ τοῦ Νεστορίου ἔρευναν* (M. Psaltis - A. Ruggheris) 459–460
METZ R. - SCHLICK J., *RIC 69, Répertoire bibliographique des Institutions chrétiennes*, t. 3 (Ch. Indekeu) 473
Oecumenica (Ch. Indekeu) 150
ONASCH K., *Grossnovgorod und das Reich der heiligen Sophia* (A. M. Ammann) 180–182
ORIGÈNE, *Contre Celse, Tomes I et II*, ed. Marcel BORRET (J. Frickel) 150–151
OSTROGORSKY G., *History of the Byzantine State*, translated by Joan HUSSEY (C. Capizzi) 158
POLEMIS D. I., *The Doukai* (C. Capizzi) 159–161
RIEDINGER R., *Pseudo-Kaisarios* (J. Frickel) 460–461
RÖSSLER R., *Kirche und Revolution in Russland, Patriarch Tychon und der Sowjetstaat* (A. M. Ammann) 466–467
RYDBECK L., *Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und Neues Testament* (C. Capizzi) 161–162
SAUGET J. M., *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites* (M. Arranz) 463-464
SEIDER R., *Paläographie der griechischen Papyri, Bd. II* (C. Capizzi) 479–481
SOLOUCHIN W., *Schwarze Ikonen* (A. M. Ammann) 182–183
STRATU A. N., *Τὸ Βυζάντιον στὸν ζ' αἰῶνα, τόμος Γ'* (P. Stephanou) 165
SURGY E. de, et alii, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (G. Dejaifve) 151
TALBOT RICE D., *L'arte bizantina* (C. Capizzi) 183–185
TRYPANIS C. A., *Fourteen early Byzantine Cantica* (Capizzi) . 162-163
VALENTINI G., *Acta Albaniae veneta saeculorum XIV et XV* (C. Capizzi) 176-179
VELAT B., *Soma Deggua, Antiphonaire du carême* (W. F. Macomber) 461–463
VELIMIROVIĆ M., ed., *Studies in Eastern Chant* (B. di Salvio) . 185–187
VLACHOS T. N., *Die Geschichte der byzantinischen Stadt Melenikon* (C. Capizzi) 468–469
VOGEL K., *Ein byzantinisches Rechenbuch des frühen 14. Jahrhunderts* (C. Capizzi) 163-164